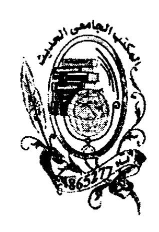
الجماعات والمدارس العلمية في الحضارة الإسلامية

أسس في صرح الحضارة الإنسانية

تأليف وتحقيق
الدكتور
خالد أحمد حسنين على حربى
كلية الآداب – جامعة الإسكندرية

الطبعة الأولى
2014 م



دار الكتب والوثائق القومية	
عنوان المصنف	الجماعات والمدارس الإسلامية في الحضارة الإسلامية.
اسم المؤلف	خالد أحمد حسنين حربي.
اسم الناشر	المكتب الجامعي الحديث.
رقم الايداع	2012/7332
الترقيم الدولي	.978-977-438-288-0
تاريخ الطبعة	الأولى أغسطس 2013.

بسم الله الرحمن الرحيم


إهداء
إلى ابنى حسام الدين
تذكيراً بمجد غابر، وأملاً فى عز مرتقب

مُقَدِّمَة

يُعد القرن الثالث الهجرى بمثابة البداية الحقيقية التى عاشتها الأمة الإسلامية. فما أن انقضى القرن الثانى الذى يعد بمثابة إرهاصات لهذه النهضة، حتى دخلت العربية شعوب أخرى ذات ثقافات وعلوم مختلفة.

وقد نشط التعليم بصورة كبيرة فى القرن الثالث. وإذا كانت نواة هذا التعليم فى العصر الأموى قد تمثلت فى القرآن الكريم والحديث الذين يستنبط منهما الفقه، ولأجلهما يروى الشعر، وتبحث مسائل النحو، فإن هذه النواة، وإن ظلت فى العصر العباسى، إلا أن البحوث قد اتخذت حولها شكلاً آخر تمثل فى وجود علوم جديدة، من أهمها الطب الذى مثلت مدينة جنديسابور مركزه فى بداية الأمر، ثم انتقل المركز العلمى للطب إلى بغداد، خاصة إبان حكم الخلفاء العباسيين، حيث نشطت دراسة العلوم المختلفة، مثل الطبيعة، والكيمياء، والهيئة، والمنطق، والإلهيات، وبدأت تتشكل برامج الدراسة العلمية التى ظهرت لدى كثير من العلماء والفلاسفة المسلمين، أمثال الفارابى، والرازى، وابن سينا، إذ جمع كل هؤلاء بين الطب والفلسفة ودراسة العلوم الأخرى المرتبطة بهما.

والحقيقة أن هذا الجو العلمى الذى عاشته الدولة الإسلامية فى العصر العباسى إنما يعد أثراً لحركة الترجمة التى ابتدأت فى العصر الأموى من اليونانية عبر السريانية إلى العربية، وبلغت ذروتها فى العصر العباسى. وكان لتشجيع الخلفاء والأمراء للعلم والعلماء، إلى جانب انتشار المكتبات العامة والخاصة، أثر بالغ فى ازدهار الحركة العلمية فى عمومها. وقد اتخذت هذه الحركة عدة صور مميزة لها من نقل، وترجمة، وتنقيح، وتعليم، وتأليف، وابتكار، وكان من أبرز صورها أيضاً انتشار مجالس التعليم فى معظم أرجاء العالم الإسلامى آنذاك.

وفى هذه المجالس انتعشت حلقات المناظرات والجدل التى أصبحت سمة العصر كله، بل وطبعت النتاج الفكرى لهذه الفترة بطابع عقلانى شديد العقلانية.

وخلاصة القول إن العالم الإسلامى قد شهد نهضة كل العلوم والفنون والآداب إبان القرنين الثالث والرابع الهجريين، وذلك بفضل إنجازات جماعات كثيرة من أساطين العلم وجهابذة الأدب والحكمة.

ففى اللغة والنحو والشعر والبلاغة نجد، ابن دريد صاحب معجم "الجمهرة فى اللغة"، وابن السكيت صاحب كتاب "الألفاظ"، وابن الأنبارى، والمبرد صاحب "الكامل"، والمفضل الضبى صاحب "المفضليات" وأبا تمام والبحترى.

وفى الرياضيات نجد محمد بن موسى الخوارزمى مبتكر علم الجبر. وفى الطبيعة والفلك نجد جماعة بنى موسى بن شاكر أصحاب "كتاب معرفة مساحة الأشكال البسيطة والكرية" و"الحيل"، و"الدرجات المعروفة" ... وغيرها.

وفى الجغرافيا لمع عبيد الله بن خرداذبة صاحب كتاب "المسالك والممالك"، وابن الفقيه صاحب كتاب "البلدان"، والهمذانى صاحب كتاب "صفة جزيرة العرب". وفى التاريخ بزغ نجم المحدث الفقيه الجامع للعلوم أبى جعفر محمد بن جرير الطبرى.

هذا وقد أنتج هذا العصر علماء تميزوا بالتفكير الشمولى، إذ كتبوا فى علوم شتى، الأمر الذى يجعلنا نطلق عليهم لفظ "حكماء" على اعتبار أنهم كانوا يمسكون بناصية جميع العلوم والمعارف، وذلك أسوة بحكماء اليونان. ومن أمثلة هؤلاء الحكماء، الكندى "يعقوب بن اسحق" العربى

الأصيل الذى ألف فى الفلسفة، والرياضيات، والهندسة، والفلك، والطبيعة، والمنطق، والأخلاق والسياسة، والكلام، والجدل. ومثله فى ذلك الرازى طبيب المسلمين بغير مدافع، فقد خلف – على حسب البيرونى – 161 مؤلفاً فى الطب، والطبيعيات، والفلسفة، والرياضيات، والميتافيزيقان والمنطق، وعلم الكلام، والكيمياء.

تلك كانت صورة موجزة للحالة العلمية العامة التى سادت العالم الإسلامى فى القرنين الثالث والرابع الهجريين، والتى تبين أن المجتمع الإسلامى قد عاش نهضة علمية شملت معظم العلوم فى هذا العصر.

وقد كثرت الكتابات العربية والغربية التى تناولت هذه الفترة من تاريخ العلم، فقل ما تجد علماً من علوم الحضارة العربية الإسلامية لم يتم تناوله، سواء من الجانب العربى، أو الغربى، فهناك كتابات فى تاريخ الطب، والكيمياء، والفيزياء، والرياضيات، والفلك، والفلسفة، والمنطق، وعلم الكلام، وعلوم اللغة، والفقه، والحديث، والقراءات، والتاريخ، والجغرافية، والاجتماع، وفنون القتال، والفلاحة، والرحلات ... وغير ذلك.

وجاء اهتمام معظم الكتابات العربية فى تاريخ العلوم عند العرب، وهى مدفوعة بتوجه سيكولوجى، منصباً على بيان مآثر وإنجازات العلماء العرب والمسلمين، كل فى مجاله، دون البحث عن شبكة العلاقات العلمية التى سادت بين العلماء والفلاسفة داخل المجتمع العلمى الكبير، والتى كانت لها أكبر الأثر فى خلق جو علمى نشط يعمل فى إطاره العلماء والفلاسفة ولديهم برامج علمية معينة يسيرون وفقاً لها فى أثناء عملهم.

ويمكن القول إن معظم هذه الكتابات العربية قد تأثرت بنظرة المستشرقين هؤلاء الذين تناولوا ونظروا للعلوم العربية الإسلامية إبان عصر ازدهارها نظرة فردية تقوم على سرد وبيان إنتاج كل عالم وكل فيلسوف على حدة، وكأن هذا العالم أو ذاك الفيلسوف قد عمل منفرداً، ومنعزلاً عن البيئة العلمية التى أنتج فى إطارها.

لكن العلم فى أى عصر من العصور لم يكن حصيلة لجهد فرد واحد، بل تعتبر المحصلة النهائية له، عبارة عن نتاج جماعى لجماعات علمية تأتلف فى أفكارها بغرض إنتاج هذا العلم.

وبناء على ذلك نجد أن الدراسات الاستشراقية، ومن تبعها من الدراسات العربية قد أخفقت فى إبراز الطابع المميز للعلم العربى حين نظرت إلى العالم الواحد فقط على أنه قام بعمل مميز فى مجال علمه، ولم ترتكز على الجماعة العلمية التى عملت معه، أو عمل هو معها، ولم تشر إلى بنية تلك الجماعة، والمعايير التى تعمل وفقاً لها، وكذلك الإطار المعرفى والمنهجى الذى يحكم ويضبط توجهاتها الإبستمولوجية، والميثودولوجية، وذلك من خلال أفكار وتصورات ومبادئ منهجية تربط أفراد الجماعة بعضهم ببعض. وهذا بطبيعة الحال يؤدى إلى الفصل بين الأساتذة والتلاميذ الذين تلقوا عنهم، الأمر الذى يلغى فكرة "التواصل" بين الأجيال العلمية، تلك الفكرة التى تؤكد أن المعرفة العلمية لعصر من العصور هى عبارة عن محصلة نهائية لنتاج العمل الجماعى، حتى وإن كان العمل العلمى يمارس من قبل الأفراد.

ولذلك تأتى هذه الدراسة لتكشف عن بنية الجماعات والمدارس والعلمية العربية فى القرون الثالث والرابع والخامس والسادس للهجرة / التاسع والعاشر والحادى عشر والثانى عشر للميلاد، وذلك من خلال

التناول النقدى والتحليلى لكتابات ذلك العصر، لا من خلال السرد التاريخى لإنجازات العلماء والمفكرين.

ويتحدد بحثنا فى هذا الموضوع على أساس أن دراسة الاسهامات العلمية لأى عالم من علماء الحضارة العربية الإسلامية تعنى ما يلى:

1. أن نعرف ما الذى وصل إليه العلم فى عصر هذا العالم أو ذاك، وكيف وصلت هذه المعرفة إليه، وما هى الجماعات والمدارس العلمية التى تتفاعل على الساحة والمشكلات العلمية الموجودة فى هذا العلم أو ذاك.
2. أن نبين كيف مثلت المشكلات العلمية نقطة تحول هامة بالنسبة للعالم، أدت إلى إما تغيير تفكيره، أو متابعته لعلماء عصره.
3. أن نبيِّن إلى أى حد استطاع العالم تحقيق إنجاز علمى على مستوى الرؤية الأبستمولوجية والميثودولوجية معاً.
4. أن نبيِّن إلى أى حد استطاعت أبحاث العالم أن تؤثر فى أبحاث العلماء اللاحقين، من حيث خضوعها للقبول التام، أو التطوير، أو التعديل، أو حتى الإلغاء.

وبناء على ذلك فإن هذا البحث يحاول أن يجيب على التساؤلات الآتية:

1. هل شهد المجتمع الإسلامى وجود جماعات ومدارس علمية؟ وإن وجدت؟ فإلى أى مدى كان تأثيرها على المجتمع العلمى؟
2. ما المجالات العلمية التى شهدت مثل هذا النوع من المدارس والجماعات؟

3. ما المنطلقات الإبستمولوجية التى انطلقت منها هذه المدارس والجماعات؟

4. ما الطريقة العلمية الداخلية لكل مدرسة وجماعة؟

5. ما مدى اتفاق أو اختلاف الجماعات والمدارس العلمية المتباينة التخصصات فى أصولها ومميزاتها؟

6. إلى أى حد استطاعت المدارس والجماعات العلمية أن تسهم فى ازدهار النهضة العلمية التى شهدها العالم الإسلامى، وأثر ذلك فى تطور تاريخ العلم الغربى؟

وبناء على كل ما سبق، فقد اقتضت طبيعة البحث أن يقسم الموضوع بعد هذه المقامة إلى ما يلى:

الباب الأول:

مدخل نظرى إلى حركة الترجمة وبيت الحكمة ومنهج الجدل والمناظرات وأثرها فى تطور الجماعات والمدارس العلمية.

الفصل الأول:

بدأنا فيه بمدخل يتضمن بداية تعرف المسلمين على علوم الحضارات الأخرى، وهى علوم اليونان، وعلوم الفرس، وعلوم الهند. وكيف سارت حركة الترجمة من لغات هذه الأمم إلى اللغة العربية. ثم تعرضنا لبيان جماعات الترجمة، فوجدنا، جماعة حنين بن اسحق، ووقفنا على أهم مميزات وخصائص العمل العلمى الجماعى لهذه الجماعة. ثم تعرضنا لجماعة ثابت بن قرة كجماعة ترجمة "رياضية" فى مقابل جماعة حنين، وكذلك جماعة بختيشوع الطبيتين. وانتهينا فى هذا الفصل إلى أن أهمية هذه الجماعات إنما تقاس بمقدار الإنتاج العلمى لعمل الجماعة ككل، وأثر ذلك على الأجيال العلمية اللاحقة.

أما الفصل الثانى الخاص ببيت الحكمة وأثره فى نشاط والجماعات والمدارس العلمية، ففيه حاولنا إبراز الدور التاريخى الذى لعبه بيت الحكمة كأول مكتبة عامة ذات شأن فى العالم الإسلامى، وكأول جمعية إسلامية تجتمع فيها جماعات العلماء للبحث والدرس، فكان بذلك مركزاً علمياً شمل علوم الطب والفلسفة والحكمة وغيرها. ولعب دوراً هاماً فى نقل تراث الحضارات القديمة إلى العالم الإسلامى. والفضل الأكبر له يرجع إلى أنه كان أكبر حلقه وصل فى العالم الإسلامى أوجدت لحمة التواصل بين علوم الأمم الأخرى والعلوم العربية الإسلامية فيما بعد، وذلك من خلال حركة الترجمة والنقل والتى تمت فى بيت الحكمة على أكمل ما يكون. فكان بيت الحكمة أقرب إلى معهد للدراسات المتقدمة المتخصصة فى ترجمة العلم اليونانى والفلسفة اليونانية، وغيرها من علوم ومعارف هندية وفارسية. وبواسطة هذا البيت العظيم حفظ للإنسانية كثير من تراث الأغريق الذى ضاعت أصوله، ولم يجد العالم غير الترجمات العربية وسيلة للوصول إلى هذا التراث.

الفصل الثالث:

منهج الجدل والمناظرات العلمية وأثره فى تطور المدارس والجماعات العلمية. وفيه بينا كيف شكل فن الجدل والحوار والمناظرة أحد الركائز الهامة التى ارتكز عليها المجتمع الإسلامى إبان نهضته العلمية فى القرنين الثالث والرابع الهجريين. فكانت مجالس المناظرات من أبرز العلامات المميزة للنضج العلمى الذى بلغه آنذاك.

وبالبحث عن أنواع المناظرات وجدنا أنها لم تختص بعلوم معينة دون سواها، بل شملت معظم العلوم المعروفة حينذاك، وإن كانت قد أبتدأت بعلوم الدين، ثم تطورت إلى مناظرات علمية، وأدبية، وفلسفية، ومنطقية ... وغير ذلك مما قد أتينا على ذكره كل فى موضعه.

الباب الثانى: جماعات ومدارس علم الكلام

الفصل الرابع: أثر الجماعات والمدارس الكلاميـــة فـــى تطـــور الجـــدل والنقاش العقلانى:

وهو عبارة عن مدخل تمهيدى يحاول أن يبرز الأثر القوى الـــذى أحدثته المدارس الكلامية، ممثله فى المعتزلة، والأشـــاعرة، فـــى إثـــراء وتطور فن الجدل والمناظرات والنقاش العقلانى فـــى المجتمـــع العلمـــى الإسلامى.

الفصل الخامس: مدارس وجماعات ومدارس كلامية:المعتزلة والأشاعرة:

وقد دار الحوار بين المعتزلة والأشاعرة فى هذا الفـــصل حـــول ثلاث مسائل رئيسية هى كلام الله، ورؤية الله، وأفعال الإنسان.

وقد عرضنا لرأى الجماعتين بصدد هذه المسائل، وكـــذا للأدلـــة والبراهين التى تؤيد وتعضد بها كل جماعة رأيها. واختتمنا الفصل بإيراد اعتراضات كل جماعة على أدلة الأخرى، وردود كل منهما، لنقـــف فـــى النهاية على مدى الاختلاف بينهما فى المسائل الثلاث.

الباب الثالث: جماعات ومدارس الفلسفة والمنطق والإلهيات:

الفصل السادس: الكندى:

وينتقل الحديث بعد ذلك إلى الكندى، وجماعته وفى هـــذا الفـــصل عرضنا للكندى كأول فيلسوف عربى أصيل استطاع أن يمهـــد الطريـــق لدراسة الفلسفة عند المسلمين، حينما جمع أشتاتاً من المعـــارف الفلـــسفية من بينها آراء لفيثاغورث، وأخـــرى لأفلاطـــون، وغيرهـــا لأرســـطو، وقد اختلط ذلك كله بآراء الشراح مـــن أمثـــال الإســـكندر الأفروديـــسى، وفورفوريوس، وتناول ذلك كله بمقتضى تعاليم الإسلام بعامـــة، ونظـــرة

المعتزلة بخاصة. ومع صعوبة هذه المحاولة الأولية للتفلسف عند الكندى، إلا أنه استطاع أن يرتقى بها إلى مستوى المذهب الفلسفى، رغم ما نــرى فيه من آراء مفككة أختيرت من أودية مختلفة وآفاق متباينة.

ولقد نجح الكندى كرائد أول فى ميدان الفلسفة الإسلامية أن يكون جماعة علمية، التزم أعضاؤها بآرائــه وأفكــاره فــى الغالــب الأعــم، وعملوا على تطويرها، كل فيما برع فيه من العلوم. فمــنهم مــن بــرع فى أحد جوانب فكر الأستاذ مثل أبى معشر البلخى الذى أصاب فى علــم أحكام النجوم. ومنهم من تعلم أغلب علوم الأستاذ، ثم تجاوزها إلى علــوم أخرى ليست من اختصاص الكندى، مثل أبى زيد البلخى. وهــذا الأمــر يكشف لنا عن توجه مهــم فــى أســاس الجماعــات العلميــة العربيــة. فالجماعة العلمية لا تفرض على أعضائها نظاماً تعليمياً صــارماً يلتــزم العضو بمقتضاه بعلومها فقط، بل تسمح له بالانفتاح على علــوم أخــرى تشغل اهتمامات جماعات أخرى. وهذا التوجه هام وضرورى فى أســاس عملية التواصل المعرفى داخل المجتمع العلمى.

الفصل السابع: أبو بشر متى بن يونس

وبعد الكندى ينتقل البحث إلى أبى بشر متى بن يــونس كجماعــة ومدرسة منطقية. وفى هذه الجزئية يدور البحث فى أبى بــشر باعتبــاره المؤسس الأول للجماعة المنطقية العربية التى ظهرت فى بغداد فى أوائل القرن الرابع الهجرى، إذ إن دارسى المنطق من العرب فى القرن الثالــث لم يتطرقوا لدراسة المنطق إلا كجزء من اهتمامهم الأساسى الذى أنــصب على دراسة الطب والفلسفة اليونانية. وعلــى ذلــك وجــدنا أن الأســاس المعرفى الذى قامت عليه، واستندت إليه جماعة أبى بشر المنطقيــة هــو "دراسة المنطق"، وذلك أهم ما يميزها "كجماعة منطقية" ضمت إلى جانب

مؤسسها، يحيى بن عدى، والسجستانى المنطقى، فضلاً عن أكبر وأشهر تلامذه أبى بشر، وهو الفارابى موضوع الفصل الثامن من هذا الكتاب.

وقد جاء البحق فى الفارابى كمدرسة فلسفية من خلال نقاط محدودة هى:

أولاً: تكوينه العلمى.

ثانياً: أسس ومبادئ العملية التعليمية فى مدرسة الفارابى.

ثالثاً: مخطط تصنيف العلوم عند الفارابى.

رابعاً: أصناف التلاميذ.

خامساً: بنية نظرية العلم عند الفارابى.

سادساً: الغرض من المنطق وأهميته فى البناء المعرفى عند الفارابى.

سابعاً: أثر فلسفة الفارابى فى الأجيال اللاحقة، وكيف استطاع الفارابى أن يشكل مدرسة فلسفية امتد تأثيرها إلى السجستانى عبر يحيى بن عدى، ولكن مع بعض التغيرات الجديدة فى تناول فلسفة "المعلم الثانى". ومنذ نهاية القرن الرابع الهجرى يبدأ التأثر الحقيقى بفلسفة الفارابى، حيث نراها تسرى بين جنبات الموقف الفلسفى الإسلامى العام عند ثانى أكبر ممثليه، ابن سينا وابن رشد.

الباب الرابع:

جماعات ومدارس علوم الرياضيات والفلك. ويتعرض الحديث فيه للجماعات الرياضية، ممثلة فى الخوارزمى، والجماعات الفلكية والميكانيكية ممثلة فى بنى موسى بن شاكر، وذلك من خلال الفصليين التاليين:

الفصل التاسع:

جماعات ومدارس العلـوم الرياضـية: الخـوارزمى أنموذجـاً. بدأنا فيها ببيان تكوين الخوارزمى العلمى، وكيـف أثـر هـذا التكـوين فى إنجازاته العلمية فيما بعد. ثم وقفنا بصورة موجزة على التطور العلمى والتاريخى للرياضيات، وذلك بغرض معرفة أبعاد الإنجاز الذى تم على يد الخوارزمى باعتباره أحد أهم علماء الرياضيات فى القرن الثالث الهجرى. وكل ذلك قادنا بطبيعة الحال إلى التعرف على أبعـاد إنجـازات علمـاء المسلمين خلال عصر الخوارزمى، وأيضاً مدى تـأثر هـؤلاء العلمـاء بالخوارزمى، لنخلص فى النهاية إلـى أن إنجـازات علمـاء المـسلمين فى الرياضيات إبان عصر الخوارزمى إنما تعبر عن الصورة الجماعيـة للعمل العلمى خلال العصر كله.

الفصل العاشر:

الأسر العلمية، بنو موسى بن شاكر أنموذجاً لجماعات ومـدارس **الفلك والميكانيكا**. وفيه بدأنا بمقدمة موجزة توضح أن تاريخ العلم العربى شهد العديد من الجماعـات العلميـة "الأسـرية" التـى يـربط أفرادهـا – قبل الاشتغال بالعلم – علاقات دم أو قرابة، ومن أمثلتها – فى الفتـرة التى حددها البحث –، جماعة بختيشوع، وجماعة حنـين بـن اسـحق، وجماعة ثابت بن قرة. ثم تعرضنا لجماعة بنى موسى بن شاكر بأعضائها محمد، وأحمد، والحسن، كجماعة فلكية ميكانيكية، متسائلين عن المبـادئ والأسس التى قامت عليها هـذه الجماعـة، والـصلات العلميـة بينهـا وبين غيرها من الجماعات العلمية الأخرى. وانتهينـا إلـى أن جماعـة بنى موسى بن شاكر قد استطاعت من خلال العمـل الجمـاعى أن تقـدم إنجازات علمية أفادت منها الإنسانية جمعاء.

الباب الخامس:

جماعات ومدارس العلوم الطبيعية. وقد خُصص لتناول الجماعات الكيميائية، والجماعات الطبية، وذلك من خلال الفصول التالية:

الفصل الحادى عشر:

جماعات ومدارس العلوم الكيميائية، جابر بن حيان أنموذجاً. بدأنا فيه بالحديث عن نشأة جابر لما لها من أثر قوى على توجهه العلمى فيما بعد. ثم تناولنا البنية المعرفية فى فكر جابر، وكيف بدأت انطلاقته بعد قراءات واسعة وعميقة للفكر اليونانى. ولكنه أتى بكيمياء تختلف عن الكيمياء اليونانية، سواء فى الروح والاتجاه، أو فى التفاصيل والجزئيات، وذلك بسبب اعتماده على التجربة واستبعاد الخوارق. ثم تعرضنا لبنية الجماعة العلمية عند جابر من خلال المبادئ التى وضعها جابر نفسه فيما يجب للأستاذ على التلميذ، وما يجب للتلميذ على الأستاذ. ثم تحدثنا عن منهج البحث العلمى عند جابر، وكيف استخدم جابر "التجربة" التى ميزت كيمياءه عن الكيمياء اليونانية التى كثيراً ما كانت تلجأ إلى الرؤيا الوجدانية فى التفسير. وقد ختمنا هذا الفصل بالحديث عن مؤلفات جابر بين الوهم والحقيقة، وأثرها فى مدرسته، وفى اللاحقين له حتى عصر تأسيس علم الكيمياء الحديث.

الفصل الثانى عشر:

جماعات ومدارس العلوم الطبية: الرازى أنموذجاً. وفيه تناولنا الرازى كجماعة ومدرسة طبية من خلال عدة نقاط هى، أولاً: الجماعات العلمية فى عصر الرازى. ثانياً: قوام المعرفة الطبية السابقة على عصر الرازى. ثالثاً: المنطلقات الابستمولوجية التى انطلق

منها الرازى. رابعاً: النشاط العلمـى الجمـاعى فـى عـصر الـرازى. خامساً: جماعة الرازى العلمية. سادساً: منهج البحث العلمى عند الرازى. سابعاً: إنجازات الرازى الطبية وأثرها فى اللاحقين له.

الفصل الثالث عشر:

جماعة ومدرسة بنى زُهر التى ابتـدأ ظهورهـا فـى الأنـدلس منذ القرن الخامس الهجـرى، وامتـدت كمدرسـة علميـة إلـى نهايـة القرن السادس الهجرى، وفى هذا الفصل تم تناول مدرسـة بنـى زُهـر فى نقاط محددة اشتملت على المقدمات المعرفيـة فـى تحديـد فكـرهم، والبنية العلمية أو أجيال العلماء والتى تحددت فى خمسة أجيال متعاقبـة، ابتداءً من أبى مروان بن زُهر، وانتهاءً بأبى محمد بن الحفيد بن زُهر.

وقد انتهينا من كل ذلك إلى نتائج الدراسة، والتى حاولنا فيهـا أن نجيب على الفرضيات المطروحة فى هذه المقدمة.

والله أسأل التوفيق فمنه العون والسداد،،،

وإليه سبحانه المرجع والمآب

خالد أحمد حربـي

الإسكندرية

الباب الأول

مدخل نظرى إلى حركة الترجمة، وبيت الحكمة، ومنهج الجدل والمناظرة وأثره فى تطور الجماعات والمدارس العلمية

الفصل الأول

حركة الترجمة وجماعاتها ومدارسها العلمية

مدخـل:

أغلق الأمبراطور "جوستنيان" مدرسة الإسكندرية فى أوائل القرن السادس الميلادي ، واضطهد العلماء والفلاسفة ، ففروا من الإسكندرية الى "الرها" و"نصيبين" و"أنطاكية" و"جنديسابور" وغيرها من المدن الواقعة بين بلاد الشام وبلاد فارس والعراق، وهناك شكلوا جماعات ومدارس علميـــة تحولت فيما بعد الى أكاديميات كما هو الحال فى أكاديمية جنديسابور .

وبعد مجئ الإسلام انفتح المسلمون فى عصرهم الأول على مدينة جنديسابور باعتبارها مجمعاً علمياً وطبياً مهمــاً، كمــا انفتحــوا علــى الإسكندرسة وكانت مركزاً علمياً وطبياً مرموقاً . ومن هنا وهناك جاءت عوامل وأسباب التطور[1] عن طريق حركة الترجمة والنقل ، حيث أقــدم السريان على عملية نقل المؤلفات والمخطوطات اليونانية التى انتقلت الى الإسكندرية فى عصرها الــذهبى، والمؤلفــات التــى وضــعها علمــاء الإسكندرية، من خلال عملية منظمة للترجمة تمت فى المجامع الــسريانية من اللغة اليونانية الى السريانية .

وكانت هذه الخطوة بمثابة المجرى الحيوي والــضروري الــذى وصل العالم القديم (ما قبل الإسلام) بالعالم الحــديث (الــذى ظهــر بعــد الإسلام).

وما أن أنطلق العرب شرقاً وغربــاً لنــشر الــدعوة الإســلامية، حتى تكامل مع هذه الإنطلاقة توجه أكيد الى علوم الحــضارات القديمــة، فكان أن أنطلقت أكبر حركة علميــة للترجمــة فــى العــالم الإســلامي، حيث تكاتفت من خلالها أجناس مختلفة (السريان، والمسيحيون، واليهــود، والصابئة) جنبا الى جنب مع الفرس والمسلمين .

---

(1) ماهر عبــد القــادر محمــد، دراســات وشخــصيات فــى تــاريخ الطــب العربــي، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية 1991 ، ص 53.

ولكن قد يتبادر الى الأذهان تساؤل مضمونة : هل يعد النقل فـــى تلك الفترة هو بداية اتصال المسلمين بثقافات وعلوم الحضارات القديمة؟

قبل أن نجيب على هذا التساؤل ونعرف أبعاده المعرفية ، قد يكون من الضرورى أن نلقى الضوء على الموقف العلمى الذى وجده المسلمون وقت دخولهم فى الميدان العلمى كنوع من السباق الحضارى ، ولتأســيس حضارة جديدة تعتمد على العلم بقدر ما تعتمد على الدين .

إن انتشار المسيحية فى الأديرة الموجــودة فـــى شـــبه الجزيـــرة العربية، وكذلك فى المناطق القريبة من شبه الجزيرة العربية فى شـــمال العراق وجنوب بلاد فارس ، وما كان يقوم حولها من جدل فلسفي يمـــس صميم العقائد، وانتقال مدارس الفلسفة الى فارس القديمة ، ثم فتح العـــرب لفارس والشام، كل هذا هيأ نوعاً من الاتصال المباشر بين العرب وبـــين ثقافات البلدان التى فتحوها قبل عصر الترجمة الرسمي بفتـــرة طويلـــة . إذ اتصل العرب بالرهبان فى الأديرة واستمعوا الى مناقشاتهم، وتأثروا بما فى حياتهم من زهد وتقشف ، وكان لذلك أثره الواضح على حركة الزهد والتصوف الإسلامي ، وبصفة خاصة فى الفترة الأولى التى تعرف بفترة الزهد ، وذلك قبل عصر الترجمة. [1]

أما حركة الترجمة نفسها فقد بدأت أيضاً فى وقت مبكـــر ودلالـــة ذلك ما يذكره ابن جلجل[2] من أن الطبيب اليهودى "ماسرجويه" قد تـــرجم للخليفة عمر بن عبد العزيز كُناش "أهرن القس" من السريانية الى العربية.

---

(1) محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فـــى الإســـلام ، دار المعرفـــة الجامعيـــة ، الإسكندرية ص 73- 74.

(2) ابن جلجل ، طبقات الأطباء والحكماء ، تحقيق فؤاد سيد ، طبعة المعهد العلمى الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة 1955 ، ص 61.

ويذكر أيضا أن الخليفة عمر بن عبد العزيز قد وجد هذا الكنّاش في خزائن الكتب . وهذا دليل على قدم حركة الترجمة والاهتمام بالعلم، والذى تمثل فى وجود خزانات للكتب فى صدر الدولة الإسلامية .

وترجع بعض الكتابات القديمة والحديثة أيضاً مسألة نقل علوم وثقافات الحضارات القديمة الى العرب للإسهامات التى قام بها الأمير الأموى خالد بن يزيد بن معاوية (ت 85 هـ / 704 م) الذى فقد أمله فى الخلافة، فتحول الى علوم الصنعة ، إذ يذكر صاحب الفهرست [1] أن " خالد بن يزيد بن معاوية يسمى حكيم آل مروان ، وكان فاضلا فى نفسه، وله همة ومحبة للعلوم ، خطر بباله الصنعة ، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونان ممن كان ينزل مدينة مصر ، وقد تفصح بالعربية ، وأمرهم بنقل الكتب فى الصنعة من اللسان اليونانى والقبطى الى العربى ، وهذا أول نقل كان فى الإسلام من لغة الى لغة " .

وفى المؤلف الذى عُنى بإخراجه الأساتذة هولت ولامبتون وبرنارد لويس " نجد أن التصور الغربى يتفق مع رؤية ابن النديم حول ما ذكره عن خالد بن يزيد واهتمامه بحركة نقل العلوم. وفى هذا يتفقون مع ما يذكره ابن النديم فى قوله الذى يقرر فيه: "وكانت هذه هى المرة الأولى التى يتم النقل فيها فى تاريخ الإسلام ". ولكن هذا التأكيد يأتى مواكباً للأتصالات التى قام بها خالد فى محيط البيئة الجديد . ومن هذا أنه إذا كان قد أهتم بترجمة العلوم فإنه " يجب أن يكون قد تعلم الكيمياء فى الإسكندرية على يد مريانوس الذى كان بدوره تلميذا للكميائي السكندري ستيفانوس".[2]

---

(1) ابن النديم ، الفهرست ، طبعة القاهرة القديمة 1348 هـ ، ص 338 .

(2) Holt , p. M. & Iambton , A . K . S & LEWIS , B . , (ed) the Cambridge history of Islam, VOL . 2B , Cambridge Universty press, London, 1970 , p . 774.

لكن مع بداية القرن الثانى الهجرى أخذت حركة الترجمة شكلاً شبه منتظم، ولم تقتصر على نقل علوم اليونان ، بل أقبل المترجمون على النقل من أمم أخرى لاسيما الفرس. فبعد أن نقلت الكتب الكيميائية من اليونانية الى العربية ، تم " نقل الديوان ، وكان باللغة الفارسية الى العربية فى أيام الحجاج. والذى نقله صالح بن عبد الرحمن مولى بنى تميم"[1].

وفى أيام الرشيد (170 - 193 هـ / 786 - 808 م) أقبل العرب على الترجمة ، حتى إذا جاء عهد المأمون (981 - 218 هـ / 813 - 338م) كانت هذه الحركة قد بلغت ذروتها. حيث ازدادت الترجمة عن اليونانية ازدياداً عظيماً ، وتم لها الأنتقال من الترجمة الحرفية التى تمتلئ بالعثرات والصعوبات اللفظية الى الترجمة النصية بالمعنى الدقيق .

وهذا هو السر فى أننا نجد كثيراً فى ترجمات المترجمين إعادة لترجمة هذا الكتاب أو ذاك مما ترجمه الحجاج بن مطر من مترجمي العصر العباسي الأول[2].

وكان الطب من أوائل العلوم التى عنى المترجمون السريان واليعاقبة والنساطرة واليهود بنقلها الى اللغة العربية ، لأن الخلفاء والأمراء كانوا يطلبونها بإلحاح لعلاجهم وتمريضهم .

---

(1) الفهرست ، ص 338. ويذكر الطبرى فى تاريخه أن تدوين الدواوين كان فى عهد الخليفة العادل عمر بن الخطاب ، إذ من تحليله للروايات التاريخية المختلفة ينتهى الى أنه أول من دون للناس فى الإسلام الدواوين. إذ أنه استشار المسلمين فى تدوين الدواوين، فقال له على بن أبى طالب: تقسم كل سنة ما اجتمع اليك من مال، فلا تمسك منه شيئا. وقال عثمان بن عفان : أرى مالا كثيراً يسع الناس، وإن لم يحصوا حتى تعرف من أخذ ممن لم يأخذ ، خشيت أن ينتشر الأمر ، فقال له الوليد بن هشام بن المغيرة : يا أمير المؤمنين قد جئت من الشام ، فرأيت ملوكها قد دونوا ديواناً، وجندوا جنداً، فدون ديواناً وجند جنداً . فأخذ بقوله (تاريخ الطبري، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، بيروت 1411- 1991 م، جـ 2، ص 570) .

(2) شوقى ضيف ، العصر العباسي الثانى، دار المعارف ، الطبعة الثالثة 1973، ص 131.

ولهذا كان أوائل الأطباء من هذه الأجناس التى تصدوا لتعريــف العرب بالكتب الطبية، ومنهم حنين بن اسحق، وأبنه اسحق، وماسرجويه، ويوحنا بن ماسويه ، وحبيش بن الأعسم ... وغيرهم مما سيأتى ذكرهم .

وقد توالت ترجمة الكتب غير الطبية فيما بعــد ، بعــد أن شــعر المسلمون بأنهم فى حاجة اليها فى ثقافتهم الإسلامية الجديدة .

فتم ترجمة الأعمال العلمية والفلسفية الموروثة من القــدم والتــى تمثل من وجهة نظر تاريخ الفكر إحدى العلامات المميزة والأكثر أهميــة فى الثقافة العربية الإسلامية[1].

والتساؤل الآن عن الكيفية أو الجسر الذى عبرت عليــه ثقافــات وعلوم الأمم الأخرى الى العالم الإسلامي ؟

الواقع أن المناطق المجاورة للعالم الإسلامي آنذاك قد لعبت دوراً مهماً فى حركة الترجمة وآثارها على العالم الإسلامي بصفة عامة فيمــا بعد. فقد كان لمراكز ومعاهد الإسكندرية ونصيبين وقنــسرين والمــدائن وجند يسابور وحران دور بارز فى نشأة علــوم الحــضارة الإســلامية ، حيث كانت مناطق احتكاك واتصال مباشر بالمنطقة الإسلامية .. وكانــت علوم تلك المراكز عصارة عقــول الحــضارات القديمــة مــن بــابليين وآشوريين، وفينيقيين ، ومصريين ، وهنود ، وفرس ، ويونان، ورومان .

وكانت هناك مدارس فى أديرة تلك المناطق وأســمها بالــسريانية "أسكول " المأخوذ من اللفظ اليونانى" o) (o h " ومنه صنع العرب لفظ " اسكول " الذى يدل على مدرسة مسيحية ، أو مدرســة ملحقــة بــدير . والغالبية العظمى من هذه المدارس كانت لاهوتية دينية . لكن كان يــسمح فى الكثير منها بدراسة العلوم الدنيوية وهى النحو ، والبيان ، والفلــسفة ، والطب ، والموسيقى ، والرياضيات ، والفلك .

---

(1) The Cambridge History of Islam, op. Cit, p. 768.

وقد اقتصر التعليم الفلسفى فى جوهره على بعض أجزاء المنطق الأرسططاليسي ، والتعليم الطبي على أمهات مؤلفات ابقراط وجالينوس .

ويظهر أن أهم موضع عنى فيه بالعلوم اليونانية فى مدارس تلك الأديرة كان مدرسة دير القديس أفثيوس فى قنسرين بسوريا، إلا أن ازدهارها كان فى العصر الإسلامى[1] وعلى سبيل المثال نجد أن التعاليم الهيلينية للإسكندرية انتقلت على يد الطوائف المسيحية المتعددة (النساطرة واليعاقبة أساساً) ، واستمر المسيحيون السوريون فى رعاية الآثار المتبقية من التعاليم اليونانية ، ومن خلالهم أصبح العرب - بحق الفتح - ورثة هذا التراث[2].

لكن الجدير بالنظر أن مدارس تلك المراكز المتعددة لم تستطيع أن تنتج عدداً ملحوظاً من الفلاسفة أو العلماء ذوى المواهب الممتازة ، أو أن تنتج كتباً وأبحاثاً ذات قيمة خالدة ، وكل ما قدمته هذه المدارس للإنسانية هو أنها احتفظت ببيئة يدب فيها النشاط العقلى والفكرى .. وبذلك فإن هذه المدارس قدمت البيئة الخصبة التى استطاع المسلمون أن يؤسسوا من خلالها علوماً فلسفية ودينية وطبية ورياضية وغيرها ، وأن يحملوا منها علوماً مزدهرة عميقة الجذور[3] نقلها كثير من المترجمين - خاصة السريان - الذين تعلموا وعاشوا فى هذه المراكز .

---

(1) ماكس مايرهوف ، من الإسكندرية الى بغداد ، بحث صدر فى كتاب: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية : دراسات لكبار المستشرقين ، نشره عبد الرحمن بدوى ، مكتبة النهضة المصرية 1940 ، ص 53 - 54.

(2) نيقولا ريشر ، تطور المنطق العربى ، ترجمة محمد مهران ، دار المعارف ، ط الأولى 1985 ، ص 128 - 129.

(3) راجع. SHARIF M . M ، الفكر الإسلامي منابعه وآثاره ، ترجمة أحمد شلبى، الطبعة الخامسة ، مكتبة النهضة المصرية 1975 ، ص 79 - 80 .

ونأتى الآن الى تساؤل منهجى آخر مؤداه : ما هى الدوافع التى دفعت المسلمين فى تلك الفترة بالذات دون غيرها الى " التعرف على " ونقل علوم الأمم الأخرى ؟

نشير هنا أولا الى أننا نستخدم التعبير "التعرف على" بصورة لا ترادف التعبير "نقل علوم الأمم الأخرى" . إن مسألة التعرف تقتضى الفهم والمعرفة ، والإحاطة بجوانب العلم الذى يتم التعرف عليه ، وإدراك جوانبه ، وفهم أبعاده . وهذه عملية معرفية تدخل ضمن إطار الموقف الإبستمولوجى بصورة أساسية . فى حين أن " نقل " العلوم قد يتم بصورة آلية على يد مترجم ليست له خبرة أو دراية بأكثر من عملية الترجمة ، كما قد يتم على يد مترجم خبير بالموضوع ، ومن ثم فإن النقل يستلزم فى تصوره الثانى الخبرة بالموضوع ، فى حين أن "التعرف على" موضوع من الموضوعات وفهمه لا يستلزم نقله .

ونعود الى التساؤل الذى طرحناه من قبل حيث تكمن إجابته فى نقاط محددة فيما يلي :

1- لقد واجه المسملون فى العصر الأول مشكلات لم تكن راجعة الى الإسلام ذاته ، وإنما أثيرت من اليهود والمسيحيين ، وهؤلاء كما نعلم كانوا يتقنون فى الجدل والنقاش ، لاطلاعهم على كتب الفلسفة والمنطق ، والتى لم يكن للمسلمين عهد بها قبل ذلك وكان من بين المشكلات التى اندفع المسلمون الى مناقشتها : القضاء والقدر ، والجبر والاختيار ، وحرية الإرادة [1].

---

(1) ماهر عبد القادر محمد ، التراث الإسلامي ، العلوم الأساسية ، المركز المصري للدراسات والأبحاث ، الإسكندرية بدون تاريخ ، ص 34.

فرجحت عند قوم عقيدة الجبر ، وعند آخـــرين عقيـــدة الاختيـــار ، وتجادل المسلمون فيما بينهم، ثم تجادل المسلمون والنصارى واليهود: أى الأديان خير؟ وأى آراء الأديان فى المـــسائل الجزئيـــة أصـــح ؟ وكان المعتزلة يحملون لواء الدفاع عن الإسلام ، ومقارعة خصومه ، وكان من اليهود والنصارى من تسلح من قبل بـــالمنطق اليونـــاني ، والفلسفة اليونانية ، ويستخدمها فى أمور الجدل والحـــوار . فـــأحس المسلمون أنه لابد من محاربتهم بأسلحتهم ، فعكفوا علـــى المنطـــق والفلسفة يستخدمونها فى أغراضهم ، وبينما هم كذلك شـــعروا بلـــذة عقلية من دراسة الفلسفة ، فبعد أن كانت تطلب علـــى أنهـــا وســـيلة للدفاع عن الدين أصبحت غاية فى نفسها تطلب لذاتها[1].

2- كان لتشجيع خلفاء الدولة العباسية لحركة الترجمة الدور البارز فـــى إنمائها وتقدمها ونجاحها . فلقد مال أفراد من الخلفاء فـــى العـــصر العباسي الى العلوم الفلسفية ، والخلفاء عادة أقدر الناس على الترغيب فيما أحبوا . والناس أسرع ما يكون الى تحقيق أغراضـــهم . وكـــان أكثر الخلفاء العباسيين ميلاً الى ذلك، المنصور والرشيد والمأمون . فالأول طلب من إمبراطور بيزنطة أن يرسل إليه مـــا عنـــده مـــن مخطوطات وكتب يونانية فأرسلها إليه. أما الرشيد فقد رباه البرامكة على حب العلم . والمأمون رباه الرشيد والبرامكة ، وكـــان يفـــضل الكتب العلمية عن الجزية فى البلاد التى يفتحها ، ومن ذلك أنه عندما انتصر على الروم عام 215 هـــ / 830 م علم أن اليونـــان حينمـــا انتشرت النصرانية فى بلادهم قد جمعوا كتب الفلسفة من المكتبـــات

---

(1) أحمد أمين ، ضحى الإســـلام ، دار الكتـــاب العربـــى ، الطبعـــة العاشـــرة ، بيـــروت (د . ت) ، جـــ 1 ، ص 265 - 266.

وألقوا بها فى السراديب ، فطلب المأمون من ملك الروم أن يعطيه هذه الكتب بدلاً من الغرامة التى فرضها فقبل "ثيوفيلوس" ملك الروم بذلك ، وعده كسباً كبيراً له . أما المأمون فعد ذلك نعمة عظيمة عليه.

وقد حذا حذو الخلفاء كثير من أفراد الأسر النبيلة مثل بنى موسى بن شاكر. وسيأتى ذكرهم .

هناك أيضاً خلفية تاريخية دفعت العباسيين الى الاهتمام بهذه المسألة ، فالدولة العباسية ، وإن كانت عربية الأصل ترجع أصولها الى العباس عم النبى ﷺ ، إلا أنها قد اشتملت على عناصر أخرى غير عربية، لا سيما العنصر الفارسي . وكان للفرس ثقافة قديمة ، الأمر الذى كان له أثره فى إقبال العباسيين على العلم والاستزادة منه ، فبذلوا كل ما فى وسعهم لتشجيع العلماء والمفكرين ، لنقل الثقافات الأجنبية فى ميادين الأدب ، والسياسة ، والطب ، والفلسفة ، والعلوم الطبيعية ، والفلك. كذلك فإن العباسيين لم يهتموا كثيرا بجنسية المترجم ، وإنما كانوا يسألونه الدقة ، لأن الغرض الأساسي هو الحصول على المعرفة والعلم [1].

تلك كانت أهم الدوافع والأسباب التى دفعت المسلمين الى الإقبال على ترجمة علوم الأمم الأخرى . وهى على ما نرى دوافع وأسباب منطقية يقبلها العقل ، وتختلف عما ورد فى بعض كتب التراث من أسباب ودوافع بعيدة عن العقل والمنطق فضلاً عن السياق التاريخي للأحداث[2].

---

(1) ماهر عبد القادر محمد ، حنين بن اسحق ، العصر الذهبى للترجمة ص 27.

(2) جاء فى فهرست ابن النديم ، وأخبار القفطى ، وعيون ابن أصيبعة ، وتلويحات السهروردي.. وغيرهم : أن الذى دفع المأمون الى ترجمة كتب الحكمة هو رؤيته لأرسطو فى منامه ، فسأله المأمون قائلاً : ما الحسن ؟ فقال أرسطو: ما حسن عند العقل. قال المأمون: ثم ماذا ؟ قال : ما حسن فى الشرع . قال : ثم ماذا؟ قال أرسطو : ما حسن عند الجمهور . =

ولقد نشطت حركة الترجمة نشاطاً ملحوظاً فى العصر العباسي الثانى ، فكانت واسعة النطاق وشملت ما أنتجه الأقدمون من فلسفة وعلم ؛ ولم يمض زمن طويل على تأسيس بغداد حتى كان العرب يقرأون بلغتهم معظم ما كتبه أرسطو ، وما نسب إليه ، ككتاب علم المعادن واستخراجها، والميكانيكا ، والإلهيات . كما كان العرب يقرأون بلغتهم أكثر مؤلفات افلاطون، والأفلاطونية الحديثة ، وأهم ما كتب أبقراط ، وجالينوس ، وإقليدس، وبطليموس وغيرهم من الكتاب والشراح ، ولم يقفوا عند علوم اليونان، بل تجاوزها الى الترجمة من الفارسية والهندية[1]. ولكن السؤال الآن هو: كيف تعرف المسلمون على علوم الحضارات الأخرى ؟ وما هى الصورة التى ارتسمت فى أذهانهم عن تلك العلوم ، أو ما عرف باسم علوم الأوائل ؟

1- علوم اليونان

يمكن التعرف بصورة موجزة على علوم اليونان التى نقلت الى العالم الإسلامي من خلال الإشارة الى دور السريان فى حركة الترجمة ، ثم يأتى ذكرها ثانية بصورة تلقائية عند الحديث عن أبرز أعلام التراجمة فيما سيأتى :

= فمثل هذه الرواية إن صحت فإنها لا تعبر إلا عن حب وشغف المأمون بالعلم . ولا يصح أن تكون أحد أسباب حركة الترجمة ، إذ أن هذه الحركة قد بدأت قبل عصر المأمون ، هذا من جانب ، ومن جانب آخر فإن الرواية قد اشتملت على الفاظ معتزلية بالدرجة الأولى مثل " الحسن " الذى يقابله " القبح " ، وهما إحدى مبادئ المعتزلة الرئيسة. ومن ذلك نرجح أن تكون هذه الرواية من قبيل التلفيقات التى اصطنعت لتأييد مذهب الأعتزال الذى آمن به المأمون وجعله مذهبا رسميا للدولة . ومع ذلك ربما يكون حلم المأمون بمثابة الإذن الرسمي لحركة الترجمة .

(1) SHARIF M . M ، الفكر الإسلامي ، منابعه وآثاره ، م. س، ص 84 – 85.

لقد كان للسريان دور واضح وملموس باعتبارهم حلقة من حلقات السلسلة التى انتقل عبرها التراث من اليونان القديمة الى المسلمين، فقد قاموا بترجمة كثير من الكتب والمؤلفات الهامة من اليونانية. ونحن نعلم أن المجامع العلمية والفكرية التى تكونت فى مناطق الاتصال بين المسلمين واليونانيين كانت بحاجة الى جو من التسامح الفكرى والعلمى بعد ما تعرض له العلماء والمفكرون من اضطهاد فى ظل الحكم الرومانى، وكان الدين الإسلامي الجديد يدعو للتسامح وحرية ممارسة الفكر والبحث العلمى ، فمارس العلماء والمفكرون حريتهم الفكرية كما يشاؤون ولم يتعرضوا لأنواع الاضطهاد والتنكيل كما حدث من جانب الرومانيين[1].

وقد وجه السريان عنايتهم الى مؤلفى الرياضيات والفلك والطب من اليونان ، كما وجهت عنايتهم بالمثل الى الفلاسفة اليونانيين. وكانت هذه الفروع من التعاليم مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالدراسات اللاهوتية، ذلك لأن العلم والفلسفة اليونانيين قد قدما التعليل التصورى العقلى ، حيث وجد فيه لاهوت هذه الكنائس صياغته الواضحة . وكان الطب على وجه الخصوص بمثابة جسر بين العلوم واللاهوت، وكان كثير من اللاهوتيين المسيحيين السريان قد تم إعدادهم على أنهم أطباء بدن وأطباء روح بالمثل. وقد كان المنطق جزءا لا يتجزأ من منهاج تعليم الدراسات الطبية، كما كان سائداً فى الإسكندرية بنفس الطريقة التى أوصى بها جالينوس[2].

ومن النقلة السريان يذكر ابن النديم[3] أسماء كثيرة كان أبرزهم على الإطلاق حنين بن اسحق الذى شكل جماعة ومدرسة علمية ضمت

---

(1) ماهر عبد القادر محمد، حنين بن اسحق، العصر الذهبى للترجمة ،م.س، ص26.

(2) نيقولا ريشر ، تطور المنطق العربى ، م . س ، ص 129 - 130.

(3) الفهرست ص 341.

ابنه اسحق بن حنين ، وابن أخته حبيش بن الأعسم .. وغيرهم من عشرات التراجمة ، فكان لهذه المدرسة الفضل فى نقل الكثير من علوم اليونان الى العالم الإسلامى . – وسوف نتعرض لبنية تلك المدرسة بعد قليل– . ومنهم أيضا ثابت بن قرة الحرانى ، وعيسى بن يحيى، وأبو عثمان الدمشقى ، وإبراهيم بن أبى الصلت ، ويحيى بن عدى التفليسى ، وأيوب بن أبى القاسم الذى نقل من السريانى الى العربى ، ومن نقله ، كتاب إيساغوجى . ومنهم دار يشوع ، كان يفسر لإسحق بن سليمان الهاشمي من السريانية الى العربية . ومنهم قسطا بن لوقا البعلبكى، جيد النقل فصيح باللسان اليونانى والسريانى والعربى معاً، وقد نقل أشياء، وأصلح نقولات كثيرة .

ومما هو جدير بالملاحظة أنه بالرغم من أن أعمال الترجمة قد تم معظمها على يد المسيحيين السريان ، إلا أن عددا كبيراً من الترجمات قد كان من الإغريقية مباشرة على يد قوم درسوا هذه اللغة فى الإسكندرية ، أو بلاد الأغريق . وكثيراً ما وضع المترجم نفسه ترجمتين من الأغريقية: إحداهما بالسريانية ، والأخرى بالعربية .

وكان ثمة مترجمون من السريانية ، ولكن هؤلاء يأتون عادة بعد المترجمين من الإغريقية . ومن بين المترجمين النساطرة من السريانية أبو بشر متى بن يونس (ت 338 هـ/949 م) والذى ترجم الى العربية القياس والشعر لأرسطو، وتعليقات الإسكندر الأفروديسي على الكون والفساد ، وتعليق ثامسطيوس على الكتاب الثلاثين من الميتافيزيقا، وكلها ترجمت من نسخ سريانية موجودة ، ولقد وضع كذلك تعليقات أصلية على مقولات أرسطو، وعلى إيساغوجى وفورفوريوس[1]. أما المترجمون

(1) دلاسي أوليرى ، الفكر العربى ومكانته فى التاريخ ، ترجمة تمام حسان ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة بدون تاريخ ص 128.

اليعاقبة[1] فيأتون بعد النساطرة ، ومن بين الـــذين ترجمـــوا مـــنهم مـــن السريانية الى العربية يحيى بن عدى التكريتى المتوفى عـــام 364 هــــ/ 974 م . فقد راجع كثيراً من الترجمات الموجـــودة ووضـــع ترجمـــات للمقولات والسفسطة والشعر والميتافيزيقا لأرسطو . كما ترجم لأفلاطون القوانين وتيماوس ، وكذلك تعليقات الإسكندر الأفروديسي على المقولات ، وتعليقات ثيوفراسطوس على الأخلاق . أما اليعقوبى أبو على عيسى يـــن زرعة المتوفى عام 398 هــ / 1007 م ، فقد ترجم المقولات والتـــاريخ الطبيعي وأعضاء الحيوان مع تعليق يوحنا فيلوبونوس، أو يحيى النحوى .

ومع أن السريان (نساطرة ويعاقبة) قد بذلوا مجهـــودا ضـــخماً فى ترجمة العلوم اليونانية الى العربية ، إلا أنهم قد نسبوا الـــى أرســـطو وأفلاطون كتبا كثيرة ، ونقلت الى العرب بهذه النسبة الخاطئة ، مثل كتاب الربوبية المنسوب خطأ الى أرسطو ومحوره بحوث فى النفس والإنـــسان تمزج بقصص كثيرة وبقواعد من السياسة والصحة والتغذيـــة . علـــى أن كثيراً مما نسبوه إليه صحيح وخاصة ما يتصل بالطب والحيوان والعلـــوم الطبيعية[2]. كما أن ترجماتهم كان يشوبها الضعف والخروج على قواعـــد اللغة العربية فى كثير من الأحيان . مما جعل مراجعة هذه الترجمات التى تمت على يد السريان فى حاجة الى مراجعة على يد مفكرين ومتـــرجمين عرب ، وغير عرب ، وكان الكندى مشرفاً على كثير من الترجمات .

اهتم العرب اهتماماً كبيراً بنقل وترجمة المؤلفات الطبية اليونانية، وخاصة مؤلفات أبقراط وجالينوس، والإســـكندروس، وروفـــس الإفـــسى وديسقوريدس .. وغيرهم.

---

(1) نفس المرجع ، ص 129.

(2) شوقى ضيف ، العصر العباسي ، م . س ، ص 130 – 131.

فعرف العرب والمسلمين من مؤلفات أبقراط، وعدوا منها ثلاثين أصلاً، والتى أوصوا بدراسته لمن يقرأ صناعة الطب اثنى عشر كتاباً، أطلق عليها مؤرخوا تاريخ الطب "المجموعة الأبقراطية **Corpus hippocraticum**" وكان لهذه المجموعة شأن كبير عند أطباء العرب، فترجموا معظمها مع تفسير جالينوس لها فى الغالب إما ترجمة مباشرة إلى العربية، أو بواسطة السريانية، يقول ابن أبى أصيبعة[1]: والذى انتهى إلينا ذكره ووجدناه من كتب أبقراط الصحيحة يكوّن نحو ثلاثين كتاباً، والذى يدرس كتبه لمن يقرأ صناعة الطب إذا كان درسه على أصل صحيح وترتيب جيد، اثنا عشر كتاباً، وهى المشهورة من سائر كتبه، وهى[2]: كتاب الأجنة "**On the foelus**"، كتاب طبيعة الإنسان "**On the nature of Man**" كتاب الأهوية والمياه والبلدان[3]" **On airs, water and places**" كتاب الفصول، كتاب تقدمه المعرفة " **The boo of progsnostics**"، كتاب الأمراض الحادة "**Regimen in acute diseases**"، كتاب أوجاع النساء، كتاب الأمراض الوافدة ويسمى ابيديميا" **on the epidemics**"، كتاب الأخلاط "**on the humours**"، كتاب الغذاء" **on the nutriment**"،كتاب قاطيطريون، أى حانوت(مكان)الطبيب "**The physician's Establishment**"،كتاب الكسر والجبر"**on fractures**".

بيد أن أشهر رسائل أبقراط على بكرة أبيها، هى قسمه المشهور الذى ظل رمزاً للأخلاق الطبية الراقية وارتفاعها عن الاندماج فى الشبهات التجارية، فأصبح هذا القسم أهم وثيقة طبية خلدت على مدى

---

(1)عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، ص45.

(2) نشره شبلى شميل سنة 1884 بالقاهرة.

(3) خالد حربى، دور الحضارة الإسلامية فى حفظ تراث الحضارة اليونانية (1) أبقراط، إعادة اكتشاف لمؤلفات مفقود، المكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية 2009، ص10.

العصور حتى غدت دستوراً يقرن الطب بالأخلاق. وقد سمى العرب هذا القسم "عهد أبقراط" وترجمه حنين بن اسحق، وعرفه العالم الإسلامى ممتزجاً بالروح الإسلامى، بعد أن حذف منه بعض التعبيرات الوثنية.

أما كتب جالينوس، فهى بحسب الفهرست نحو ثمانية وخمسين كتاباً عدا الكتب الستة عشر المشهورة التى كانت تقرأ على الولاء فى مدرس الإسكندرية، حيث ذكر ابن أبى أصبيعة أن المختار بن بطلان قال: "إن الإسكندرانيين الذين جمعوا كتب جالينوس الستة عشر وفسروها كانوا سبعة هم: إصطفن، وجاسيوس، وتادريوس، وأكيلاوس، وانقيلاوس، ويحيى النحوى ..." وكان هؤلاء الإسكندرانيون يقتصرون على قراءة الكتب الستة عشر لجالينوس فى موضع تعلم الطب بالإسكندرية، وكانوا يقرأونها على الترتيب، ويجتمعون فى كل يوم على قراءة شيىء منها وتفهمه، ثم صرفوها إلى الجمل والجوامع ليسهل حفظهم لها ومعرفتهم إياها، ثم انفرد كل واحد منهم بتفسير الستة عشر[1].

ويذكر أبو الحسن على بن رضوان فى كتابه "المنافع فى كيفية تعلم صناعة الطب، أن الإسكندرانيين قد اقتصروا على الكتب الستة عشر من سائر كتب جالينوس فى التعليم، ليكون المشتغل بها إن كانت له قريحة جيدة، وهمة حسنة، وحرص على التعليم، فإنه إذا نظر فى هذه الكتب اشتاقت نفسه بما يرى فيها من عجيب حكمة جالينوس فى الطب، إلى أن ينظر فى باقى ما يجد من كتبه".

وقد ترجمت معظم كتب جالينوس إلى العربية، فقد كان (أى جالينوس) أحب الأطباء اليونانيين إلى العرب، ومن أشهر تراجمته:

---

(1) خالد حربى، دور الحضارة الإسلامية فى حفظ تراث الحضارة اليونانية (2) جالينوس، إعادة اكتشاف لمؤلفات مفقودة، ط. الأولى، المكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية 2009، ص9.

حنين بن اسحق، وحبيش الأعسم، وعيسى بن يحيى، وإصطفن بن بسيل.

لقد سيطر منهج جالينوس على مدرسة الإسكندرية الطبية بمصر حتى أن الإسكندرانيين انتخبوا من كتبه ستة عشر كتاباً كانت تقرأ على الولاء لمن أراد أن يتعلم صناعة الطب، وذلك بعد مرحلة تحضيرية أو إعدادية تشتمل على دراسة أربعة أجزاء من كتاب المنطق لأرسطو، المقولات، والقياس، والبرهان، والخطابة، وأربعة كتب من مؤلفات أبقراط، هى الفصول، وتقدمه المعرفة، والأهوية والبلدان والمياه، والأمراض الحادة. أما كتب جالينوس الستة عشر فقد وضعت فى سبع مراتب تعليمية، يتوالى الطالب فى تعلمها كما يلى:

المرتبة الأولى: كتاب الفرق – كتاب الصناعة الصغير – كتاب النبض الصغير – كتاب إلى أغلوقن.

المرتبة الثانية: كتاب الاستقصات – كتاب المزاج – كتاب القوى الطبيعية – كتاب علاج التشريح، ويعرف بالتشريح الكبير.

المرتبة الثالثة: كتاب العلل والأعراض.

المرتبة الرابعة: كتاب تعرف علل الأعضاء الباطنة – كتاب النبض الكبير.

المرتبة الخامسة: كتاب الحميات – كتاب البحران – كتاب أيام البحران.

المرتبة السادسة: كتاب حيلة البرء.

المرتبة السابعة: كتاب الحيلة لحفظ الصحة.

يلاحظ فى هذه المراتب التعليمية السبع، والكتب المقررة فيها، تدرجها بالمتعلم، فالمرتبة الأولى تعد بمثابة تمهيد نظرى، أو مدخل عام لدراسة الطب. والثانية يدرس فيها المتعلم الأمور الطبيعية كالاستقصات (النار والهواء والماء والتراب)، وما يتصل بالجسم البشرى من عوامل

التغير كالاخلاط (الدم والبلغم والمرتين الصفراء والسوداء) والمزاج. وينتقل المتعلم فى المرتبة الثالثة إلى دراسة العلل وأسبابها وأعراضها، لينتقل منها إلى المرتبة الرابعة كى يقف على علامات وأعراض الأمراض فى الأعضاء الباطنية، ويعدها يكون مهيئاً للانتقال إلى المرتبة الخامسة لدراسة الحميات، وأسبابها وأعراضها، وأوقات نوباتها، ثم ينتقل المتعلم بعد اجتيازه للمراتب الخمس السالفة إلى المرتبة السادسة وفيها يتعلم قوانين العلاج، ويختم دراسته بتعلم حفظ الصحة على الأصحاء فى المرتبة السابعة والأخيرة.[1]

لا يكاد يخلو مصدر من مصادر تاريخ العلم العربى من بيان أثر جالينوس وأهميته وكتاباته وترجماتها وتأثيرها والردود عليها والرد على هذه الردود ... فعلم جالينوس يسرى فى الثقافة العربية ويمثل مصدراً من مصادر تكوين العقل العلمى العربى، فقد ترجم العرب ودرسوا وفسروا كتبه وناقشوا وأضافوا وعدلوا وانتقدوا، ودخلوا فى حوار طويل على امتداد عدة قرون مع كتابات جالينوس، بل ومازال يشغل الباحثين حتى اليوم.

وقد ذكر المؤرخون فى تاريخ الطب كثيراً من مؤلفات جالينوس، منها ما هو حقيقى، ومنها ما هو منسوب إليه، وبعض هذه المؤلفات وصل إلينا عبر الترجمات من اليونانية إلى العربية، أو من اليونانية إلى العربية عبر السريانية، والبعض الآخر لم يصل.

ومن أهم مظاهر تميز الحضارة الإسلامية، تدوين الموسوعات، وتعد موسوعة الحاوى فى الطب لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى أول

---

(1) خالد حربى، دور الحضارة الإسلامية فى حفظ تراث الحضارة اليونانية (2) جالينوس، م. س، ص11.

وأضخم وأهم موسوعة طبية فى تاريخ الطب العربى الإسلامى، بل ربما فى تاريخ الطب الإنسانى كله. وتحتوى موسوعة الحاوى علـــى مؤلفـــات من الحضارات السابقة على الحضارة الإسلامية، ومن بين هذه المؤلفات، مؤلفات جالينوس.

2- علــوم الفــرس :

كان للفرس - من قديم - علم وأدب يتناسبان مع ضخامة ملكهـــم وعظمة سلطانهم. كان لهم كتب فـــى التنجـــيم والهندســـة والجغرافيـــا، وكانت تتوالى عليهم نكبات تذهب بكثير من كتبهم. ولكن كانت مدينتهم فى حياة وعظمة ؛ إذ كانت تسترد مجدها بتأليف كتب جديدة تساير عظمتهم . وأكبر نكبة عرتهم كانت بفتح الإسكندر الأكبر لبلادهم، وقد تلف فى هـــذا الحرب كثير من خزائن كتبهم. فلما جاءت الدولة الساسانية (226-652م) استعادوا أدبهم وعلمهم .

وأظهر ملوكهم فى الميل الى العلم ، وتشجيع الترجمة والتـــأليف أردشير بابك (226 - 241 م) فقد بعث فى طلب الكتـــب مـــن الهنـــد والروم والصين . كذلك كان الشأن فى عهد ابنه سابور ، وعهد كـــسرى أنوشروان .. فلما جاءت الدولة العباسية - وكثير من رعاياها فـــرس - أخذ المثقفون ينقلون الى العربية تراث آبائهم وما حفظته العـــصور الـــى عهدهم[1]. ومن المؤلفين الفرس : يزدجرد بن مهندان الكسروى فى أيـــام المعتضد ، وله من الكتب كتاب فضائل بغداد وصفتها ، كتاب الدلائل على التوحيد من كلام الفلاسفة[2].

---

(1) أحمد أمين ، ضحى الإسلام 1 / 176.

(2) ابن النديم ، الفهرست 185.

ومن القصاص موسى الأسوارى وكان من أعاجيب الدنيا، كانت فصاحته بالفارسية فى وزن فصاحته بالعربية ، وكان يجلس فى مجلسه المشهور به فيقعد العرب عن يمينه ، والفرس عن يساره ، فيقرأ الآية من كتاب الله ويفسرها للعرب بالعربية ، ثم يحول وجهه الى الفرس فيفسرها لهم بالفارسية ، فلا يدرى بأى لسان هو أبين . واللغتان إذا التقتا فى اللسان الواحد أدخلت كل واحدة منهما الضيَّمَ على صاحبتها ، إلا ما ذكروا من لسان " موسى بن سيار الأسوارى . ولم يكن فى هذه الأمة بعد أبى موسى الأشعرى أقرأ فى محراب من موسى بن سيار "[1] .

ومن أشهر تراجمة الفرس ، عبد الله بن المقفع[2] كان فى نهاية الفصاحة والبلاغة كاتباً وشاعراً فصيحاً . وكان أحد النقلة من اللسان الفارسي الى العربي ، مضطلعاً باللغتين فصيحاً بهما[3] . ألفاظه حكيمة ومقاصده من الخلل سليمة. وهو أول من أعتنى فى الملة الإسلامية بترجمة الكتب المنطقية لأبى جعفر المنصور. كما ترجم كتب أرسطوطاليس المنطقية الثلاثة، وهى : كتاب قاطيغورياس ، وكتاب بارى أرمنياس ، وكتاب أنالو طيقا . وترجم مع ذلك الكتاب الهندى المعروف بكتاب كليلة ودمنة . وله تآليف حسنة منها : رسالته فى الآداب والسياسة .

---

(1) الجاحظ ، البيان والتبيين ، تحقيق فوزى عطوى ، طبعة بيروت بدون تاريخ جـ 1 ، ص 193.

(2) اسمه بالفارسية روزبه ، ويكنى قبل إسلامه أبا عمرو ، فلما أسلم اكتنى بأبى محمد ، والمقفع بن المبارك ، وإنما تقفع لأن الحجاج بن يوسف ضربه بالبصره فى مال احتجنه من مال السلطان ضرباً مبرحاً فتقفعت يده ، وأصله من حوز مدينة من كور فاس (الفهرست 172) . وتوفى عبد الله بن المقفع فيما بين أعوام 142 - 145 هـ / 759 - 762 م.

(3) ابن النديم ، الفهرست 172.

ورسالته المعروفة باليتيمة فى طاعة السلطان[1] .

وترجم أيضا كتاب خدينامة فى السير (تاريخ ملوك الفرس). كتاب آيين نامة (العرف والعادات والنظم والشرائع) . كتاب مزدك (سيرة مزدك). كتاب التاج فى سيرة أنوشروان، كتاب الآداب الكبير ويُعرف بما قرأ حسيس. كتاب الأدب الصغير.كتاب اليتيمة فى الرسائل[2].

ومنهم الفضل بن نوبخت ، أبو سهل الفارسي كان فى زمن الرشيد وولاه خزانة كتب الحكمة. وكان ينقل من الفارسى الى العربى ما يجده من كتب الحكمة الفارسية. وله من التصانيف: كتاب البهطمان فى المواليد. كتاب الفأل النجومى. كتاب المواليد مفرد. كتاب التشبيه والتمثيل كتاب المنتحل من أقاويل المنجمين فى الأخبار والمسائل والمواليد وغيرها[3].

وقد نقل المترجمون كتباً أخرى عديدة من الفارسية الى العربية ، فقد ترجم جبلة بن سالم "كتاب رستم واسفنديار"، و "كتاب بهرام شوس" وهما فى السير . وترجم من الكتب الدينية كتاب زاردشت المسمى "أفيستا" وما عليه من شروح . وكتاب "هزار أفساته" ومعناه ألف خرافة، وهو أصل من أصول " ألف ليلة وليلة " ، وغيره كثير من كتب القصص ككتاب بوسفاس، وكتاب خرافة ونزهة، وكتاب الدُب والثعلب، وكتاب روزبه اليتيم ، وكتاب تمرود[4]، وكتاب كناش تيادورس ، وكتب تياذوق متطبب الحجاج بن يوسف[5] وهى كناش كبير ألفه لأبنه ، وكتاب أبدال

---

(1) القفطى، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، طبعة القاهرة 1326هـ، ص148-149.

(2) ابن النديم ، الفهرست 172.

(3) القفطى ، المرجع السابق ، ص 168 - 169.

(4) أحمد أمين ، ضحى الإسلام 179/1.

(5) ابن النديم ، الفهرست 422.

الأدوية وكيفية دقها وإيقاعها وإذابتها وشئ من تفسير أسماء الأدوية[1].

ولا شك أن " البرامكة " أصحاب الوزارة فى الدولة العباسية لعبوا دوراً هاماً فى نشر الثقافة الفارسية. ويذكر ابن النديم عند حديثه عن كتاب "المجسطى" فى الفلك أن أول من أهتم بنقله، وترجمته "يحيى بن خالد البرمكى " الذى ندب لترجمته وتفسيره أبا حسان وسلمان صاحب بيت الحكمة فاتقنا ترجمته وتصحيحه.

وبالإضافة الى ما ذكر يورد ابن النديم[2] ثبتا بأسماء النقلة من الفارسي الى العربي متضمنا موسى ويوسف ابنى خالد وكانا يخدمان داود بن عبد الله وينقلان له من الفارسية الى العربية . التميمي واسمه على بن زياد ، ومما نقله زيج الشهريار . الحسن بن سهل البلاذري . أحمد بن يحيى بن جابر . إسحق بن يزيد ومما نقله كتاب سيرة الفرس المعروف باخيار نامه . محمد بن الجهم البرمكى . هشام بن القاسم . موسى بن عيسى الكردى. زادويه بن شاهويه الأصفهانى . محمد بن بهرام مطيار الأصفهانى . بهرام بن مردان شاه . عمر بن الفرخان.

وقد امتازت معظم الترجمات من الفارسية الى العربية بأن المترجم كان يتحرى الدقة أولا فى الوقوف علىأدق وأصح نص للكتاب الذى يترجمه ، فكان يجمع أكبر قدر من نسخ الكتاب ، ثم يقابل بعضها ببعض ، وذلك حتى يتحاشى الأخطاء المختلفة للنساخ فى معظم النسخ . وبعد أن ينتهى من عملية المقابلة ويضع يده على أقرب نص أراده صاحبه، يبدأ فى عملية الترجمة .

---

(1) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، تحقيق نزار رضا ، منشورات دار ، بيروت (د . ت) ، ص 181.

(2) الفهرست 342.

يذكر البيرونى[1] أن أبا على محمد بن أحمد البلخى الـشاعر قـد صحح كتاب الشاهنامه من كتاب سير الملوك الذى لعبد الله بن المقفـع ، والذى لمحمد بن الجهم البرمكى، والذى لهشام ابن القاسم ، والذى لبهـرام بن مردانشاه ، والذى لبهرام بن مهران الأصبهانى، ثم قابل ذلك بما أورده بهرام الهروى المجوسي .

ويقول حمزة الأصفهانى فى كتابه " تاريخ سـنى ملـوك الأرض والأنبياء " عن تواريخ الفرس : كلها مدخولة غير صحيحة لأنها نقلت بعد مائة وخمسين سنة من لسان الى لسان ومن خط متشابه رقوم الأعداد الى خط متشابه رقوم العقود ، فلم يكن لى فى حكاية ما يقتضى هذا الباب ملجأ إلا الى جمع النسخ المختلفة النقل . فاتفق لى ثمانى نسخ وهى : كتاب سير ملوك الفرس من نقل ابن المقفع ، وكتاب سير ملوك الفرس من نقل محمد بن الجهم البرمكى ، وكتاب تاريخ ملوك الفرس المستخرج مـن خزانـة المأمون، وكتاب سير ملوك الفرس من نقل زادويه بن شاهويه الأصفهانى، وكتاب سير ملوك الفرس من نقل أو جمع محمد بن بهـرام بـن مطيـار الأصبهانى، وكتاب تاريخ ملوك بنى ساسان من نقل أو جمع هـشام بـن قاسم الأصبهانى، وكتاب تاريخ ملوك بنى ساسان من إصلاح بهرام بـن مردانشاه من بلاد فارس . فلما اجتمعت لى هذه النسخ ضـربت بعـضها ببعض حتى استوفيت منها حق هذا الباب[2].

وروى حمزة الأصفهانى أيضاً عن برهام بن مردانشاه أنه قـال : إنى جمعت نيفا وعشرين نسخة من الكتاب المسمى خـداى نامـة حتـى

---

(1) البيرونى ، الآثار الباقيـة عـن القـرون الخاليـة ، طبعـة مكتبـة المثنـى ببغـداد ، بدون تاريخ ، ص 99.

(2) أبو القاسم الفردوسي، الشاهنامه ، ترجمة الفتح بن على البندارى، تحقيق عبـد الوهـاب عزام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط الثانية 1993، جـ 1، ص 33 – 34.

أصلحت منها تواريخ ملوك الفرس من لدن كيومرت والد البشر الى آخر أيامهم بانتقال الملك منهم الى العرب[1].

يتضح مما سبق أن حركة النقل من الفارسية الى العربية قد نشطت نشاطا ملحوظاً، ونُقل على أثرها معظم علوم الفرس المعروفة آنذاك .

ولكن هل كان لهذه الحركة من أثر على المجتمع العلمى الإسلامي فى ذلك الوقت بصفة خاصة ، وعلى الحضارة الإسلامية بصفة عامة ؟

الواقع أن حركة الترجمة من الفارسية الى العربية قد أثرت تأثيراً بليغاً فى المجتمع العلمي الإسلامى ، والحضارة الإسلامية بصفة عامة . فقد كان هناك قوم أتقنوا اللغة الفارسية والعربية معاً ، فعكفوا على قراءة الكتب الفارسية يتثقفون بها ، ويرقون أفكارهم وعقولهم ، ثم هم يخرجون باللغة العربية أدباً وشعراً وعلماً ، وليس ما يخرجونه نقلاً تاماً لكلام فارسي ، ولكنه منبعث عنه ومتولد منه . وهؤلاء الفرس الذين تعَّربوا ، وهؤلاء العرب الذين أخذوا بحظ من الثقافة الفارسية ، ملأوا الدنيا فى العصر العباسي علماً وحكمة وشعراً ونثراً ، فيها العنصر الفارسي واضح جليّ . ومن حظ العربية وقتذاك أنها سادت اللغة الفارسية وغلبتها على أمرها ، فكان من نتاج العقول الفارسية الراجحة إنما هو باللغة العربية لا الفارسية، شعر الشاعر منهم عربى كبشار ، وأدب الأديب منهم عربى كإبن المقفع، وتأليف المؤلف منهم عربى كإبن المقفع وابن قتيبة والطبرى ... الخ[2].

ومن آثار الفارسية فى العربية أن كلمة " زندقة " أصلها فارسي .

---

(1) الشاهنامه ، ص 32 – 33.

(2) أحمد أمين ، ضحى الإسلام 179/1 ، 181.

يقول المسعودى[1]: إن الفرس حين أتاهم زاردشت بن اسـبيمان بكتـابهم المعروف بالبستاه باللغة الأولى من الفارسية ، عمل له التفـسير ، وهـو الزند ، وعمل لهذا التفسير شرحاً سماه البازند ، وكان بياناً لتأويل المتقدم المنزل. وكان من أورد فى شرعتهم شيئاً بخلاف المنزل الذى هو البستاه، وعدل الى التأويل الذى هو الزند ، قالوا : هذا زنـدى ، فأضـافوه الـى التأويل، وأنه منحرف عن الظواهر من المنزل الى التأويل هـو بخـلاف التنزيل، فلما أن جاءت العرب أخذت هذا المعنى عن الفرس ، وعربـوه وقالوا : زنديق ، والثنوية هم الزنادقة ، ولحق بهؤلاء سائر من اعتقد القدم وأبى حدوث العالم .

وكان من أعظم التأثيرات الفارسية فى الحـضارة الإسـلامية أن يوجد بها كثير من الفرس كانوا من السابقين الأولين فى تـدوين العلـوم المختلفة ، فالإمام أبو حنيفة النعمان إمام المذهب ، وحماد الراوية جـامع المعلقات العشر ، وراوى كثير من الشعر الجاهلى ، وبشار بن بُرد أبرز المحدثين من الشعراء ، وسيبويه الإمام المقـدم فـى النحـو وتدوينـه ، والكسائي أحد الأئمة الأعلام فى النحو واللغة والقراءات ، وهو أحد القراء السبعة ، والفراء أبرع الكوفيين وأعلمهم بالنحو واللغـة وفنـون الأدب ، وأبو عبيدة معمر بن المثنى العالم باللغة والغريب وأخبار العرب وأيامها ، وذو النزعة الشعوبية ، أبو العتاهية شاعر الزهد ، وابن قتيبـة المـؤرخ الأديب ، صاحب التأليف الكثير ككتاب المعـارف ، وعيـون الأخبـار . كل هؤلاء – وغيرهم ممن لم نذكرهم – كانوا فرساً وكان لهم أثر كبيـر فى الثقافة العربية الإسلامية[2].

---

(1) المسعودى ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، دار الأندلس للطباعة ، بيروت ، ط الأولـى 1965 ، جـ 1 ، ص 275.

(2) ضحى الإسلام ، 192/1.

3- علــوم الهنــد

زادت العلاقات التجارية والثقافية بين المسلمين والهنـود خـلال العصر الأموى حين فتح المسلمون السند عام 91هـ/ 709 م، وزادت العلاقات قوة فى عهد العباسيين. وكانت بلاد السند الإقليم الوحيد الـذى حكمه العرب مباشرة أو الذى احتك بهم مباشرة . ورغم أنه كـان أقليمـاً بعيداً عن الخلافة إلا أنه كان الطريق الرئيس الذى انتقلت من خلاله العلوم الهندية الى بغداد[1].

لكن هل تأثرت حركة نقل وترجمة العلوم من الهندية الى العربية ببعد المسافة بين الهند وبغداد ؟ أم أن هذا العامل لم يكن له أهمية كبـرى فى حركة النقل والترجمة ؟ أم أن العرب فى حركة النقل الأولى وبدايـة الثانية كان لهم ميل أكثر فى بعض العلوم الى نقل ما كتبه أهل اليونـان ، علماء وفلاسفة ، على حين أنه فى البعض الآخر نقلت بعض العلوم مـن الهند ؟ أم أن حركة النقل ساوت بين النقل من المصدرين ؟ هل كان النقلة والتراجمة أقرب الى اليونانية والسريانية فى الحلقة الأولـى للترجمـة ، منهم الى الهندية ؟ وماذا يفسر لنا هذا الإقبال على ترجمة بعض الكتـب مثل السندهند فى عصر المنصور ، وهى فترة مبكرة ، وترجمة بعـضها الآخر فى فترة البيرونى وهى فترة متأخرة نسبياً ؟ كل هذه التساؤلات قد تدور بالعقل ونحن بصدد الحديث عن الهند والعلوم الهندية كمصدر مـن مصادر المعرفة بالنسبة للمسلمين وبطبيعة الحال لابـد مـن التـساؤل: أكان هذا المصدر منافساً للمصدر اليوناني ، أم لا ؟

---

(1) شاخت وبوزورث ، تراث الإسلام ، ترجمة محمد زهير السنهورى وآخرين ، مراجعـة فؤاد زكريا ، سلسلة عالم المعرفة ، ط الثانية 1988 ، جـ 1 ، ص 196.

يذكر القفطى فى الأخبار[1] أنه كان لبعد الهند من بلادنا أن قلت تأليفهم عندنا فلم يصل الينا إلا طرف من علومهم ولا سمعنا إلا بالقليل عن علمائهم ، فمن مذاهب الهند فى علوم النجوم المذاهب الثلاثة المشهورة عندهم وهى مذهب السندهند ، ومذهب الأرجبهر ، ومذهب الأركند ، ولم يصل الينا على التحصيل إلا مذهب السندهند ، وهو المذهب الذى تقلده جماعة من علماء الإسلام وألفوا فيه الزيجة . ففى عام 145 هـ / 700 م قدم الفلكى يعقوب الفزارى لبلاط المنصور عالماً هندياً أسمه (منكه) فجاء بكتاب السندهند (السدهانتا) وهو رسالة فى علم الفلك على الطريقة الهندسية وهذه الرسالة ترجمها الفزارى الإبن (إبراهيم) ، فخلقت اهتماماً جديداً بالدراسات الفلكية .

وبعد ذلك بقليل جمع محمد بن موسى الخوارزمى بين النهجين الإغريقي والهندى فى الفلك ، فأصبح هذا الموضوع بعد ذلك فى غاية الأهمية بين الدراسات العربية[2] على ما سيأتى بشئ من التفصيل فى موضوع لاحق من هذا الكتاب .

ومن نقلة الهند يذكر ابن النديم[3] منكة الهندى ، وكان فى جملة اسحق بن سليمان بن على الهاشمى ينقل من اللغة الهندية الى اللغة العربية. وابن دهن الهندى ، وكل إليه بيمارستان البرامكة ، نقل الى العربى من اللسان الهندى .

ومما وصل الينا من علومهم حساب العدد الذى بسطه أبو جعفر محمد بن موسى الخوارزمى ، وهو أوجز حساب وأخصره ، وأقربه تناولاً وأسهله مأخذاً يشهد للهند بذكاء الخواطر وحسن التوليد وبراعة الاختيار والاختراع .

---

(1) إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، ص 175.

(2) دلاسي أوليرى ، مرجع سابق ، ص 123.

(3) الفهرست ، ص 342.

ووصل الى العالم الإسلامي من علومهم فى الموسيقى الكتاب المسمى بالهندية " بيافر " وتفسيره ثمار الحكمة فيه أصول اللحون وجوامع تأليف النغم[1].

أما علم الطب فيقدم ابن النديم ثبتا يحتوى على أسماء كتب الطب الهندية التى وصلت الى العالم الإسلامي يتضمن[2]: كتاب سسرد ، عشر مقالات ، أمر يحيى بن خالد بتفسيره لمنكه الهندى فى البيمارستان ويجرى مجرى الكناش ، كتاب استانكر الجامع تفسير ابن دهن، كتاب سيرك فسره عبد الله بن على من الفارسي الى العربي، لأنه نقل أولا من الهندى الى الفارسي. كتاب سندستاق، معناه كتاب صفوة النجح، تفسير ابن دهن صاحب البيمارستان، كتاب مختصر للهند فى العقاقير، كتاب علاجات الحبالى للهند، كتاب توقشتل، فيه مائة داء ومائة دواء ، كتاب روسا الهندية فى علاجات النساء، كتاب السكر للهند ، كتاب أسماء عقاقير الهند، فسره منكه لاسحق بن سليمان ، كتاب رأى الهندى فى أجناس الحيات وسمومها ، كتاب التوهم فى الأمراض والعلل لتوقشتل الهندى .

وفى موضع آخر من الفهرست يذكر صاحبه[3] أن الذى عنى بأمر الهند فى دولة العرب ، يحيى بن خالد وجماعة البرامكة ، واهتمامها بإحضار علماء طبها وحكمائها . ومن ذلك أن يحيى بن خالد البرمكى بعث برجل الى الهند ليأتيه بعقاقير موجودة فى بلادهم ، وأن يكتب له أديانهم فكتب له هذا الكتاب : " كتاب فيه ملل الهند وأديانها " .

---

(1) القفطى ، الأخبار ، ص 175.

(2) الفهرست ، ص 421.

(3) الفهرست ، ص 484.

أما عن الحساب ، فقد أطلع العرب على حساب الهنود ، وأخــذوا عنهم نظام الترقيم ، إذ رأوا أنه أفضل من نظام التــرقيم علــى حــساب الجمل. وكان لدى الهنود أشكال عديدة للأرقام ، وأختاروا سلسلتين عرفت إحداهما بالأرقام الهندية ، وهى المستعملة الآن فى أغلب البلاد العربيــة (١، ٢، ٣، ٤، ٥). وعرفت الثانية باسم الأرقام الغبارية وهى المنتشرة فى المغرب والأندلس ، ومنها دخلت أوربا وتعرف باسم الأرقام العربيــة (5 ، 4 ، 3 ، 2 ، 1)[1]. أما استخدام (الصفر) فقد عرفته الهند فــى القرن الثامن الميلادى (الثانى الهجرى) غير أن العرب الذين نقلوه عــن الهند فى الفترة ذاتها طوروا استخدامه وشكله ، فاستخدموا الصفر علــى شكل النقطة (.) لاسيما فى المناطق العربية المشرقة ، بينما استخدم عرب المغرب الصفر على شكل دائرة فارغة (0).

تلك كانت صورة عامة عن سير حركة الترجمــة والنقــل فــى المجتمع العلمى الإسلامي ، والتى بدأت فى العصر الأموى ، ثم تطورت شيئا فشيئاً الى أن بلغت ذروتها فى العصر العباسي .

ومما لا شك فيه أن هذا التطور قد أدى بطبيعة الحال الى خلق جو علمى نشط يعمل فى إطاره المترجمون ولــديهم بــرامج علميــة معينــة يسيرون وفقاً لها فى أثناء نقلهم وترجمتهم لعلوم الأمم الأخرى الى العــالم الإسلامي .

وإذا كنا نبحث عن وجود الجماعات العلمية داخل هــذا المجتمــع العلمى، فينبغى علينا أن نقترب أولاً من مفهوم الجماعة بصفة عامة.

---

(1) عبد الحليم منتصر ، تاريخ العلم ودور العلمــاء العــرب فــى تقدمــه ، دار المعــارف ط. الأولى 1966 ، ص 95.

من تعريفات الجماعة أنها: تجمع عـدد – كبيـر أو صـغير – من الأشخاص، خلال فترة زمنية محـددة – قـد تطـول أو تقـصر – بحيث يكون ثمة اتصال بينهم، أى تربطهم علاقات اجتماعية مـن نـوع معين، متسمين بالتفاعل، واضعين كل منهم الآخر فى حسبانه وتقديره.

إن الدارسين والباحثين فى العلوم الاجتماعية والسيكولوجية حـين يدرسون الجماعات الاجتماعية، فإنهم ينظرون إلى الجماعة على أنه مـن الواجب، أو من الضرورى، حتى يتحقق مفهوم وتصور الجماعـة علـى مستوى الفعل والنشاط الاجتماعى، أن تتحقق مجموعة من العناصر المهمة التى تقف وراء فكرة الجماعة ذاتها. وهذه العناصر إنما تمثـل التـصور الذى يحقق وجود الجماعة، كجماعة أو فريق عمل يلتقى حول فكرة محددة يعمل من أجلها وفق أولويات تحددها لائحة العمل فى الجماعة التـى قـد تكون مدونة أو متعارف عليها ضمناً. وهذا يشير بالضرورة إلى امتثـال الجماعة لخطة عمل، أو استراتيجية يعملون وفقاً لهـا، أو إذا اسـتخدمنا مصطلحاتنا الحديثة التى تسود فـى كتابـات فلاسـفة ومـؤرخى العلـم المعاصرين، برامج للبحث العلمى(1) تحدد أولويات العمل العلمى، وتحـدد فى الوقت نفسه طبيعة الإنجاز الذى يتعين على كل فرد من أفراد الجماعة أن يقوم به فى فترة زمنية معينة.

ولذا وجدنا بعض الكتّاب يـشترطون مجموعـة مـن العناصـر الأساسية التى يجب توافرها أولاً لقيام الجماعة. وهذه العناصر هى:

1- الهدف المشترك، إذ لا يمكن لأى جماعة أن تتكون دون أن يكون لها هدف يسعى كل الأفراد إلى تحقيقه.

---

(1) راجع فى هذا: إمرى لاكاتوش، برامج الأبحاث العلمية، ترجمة: ماهر عبد القادر محمـد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 2000.

2- عدد من الأشخاص، فالأشخاص أساس تكوين الجماعة وعصبها الحى، فلا يجوز لفرد ما أن يكون جماعة مع نفسه. وتتكون الجماعة على الأقل من شخصين ويفضل وجود عنصر ثالث ليدعم ويقوى العلاقات الاجتماعية المتبادلة بينهم.

3- التفاعل الدينامى، فلن تستطيع الجماعة تحقيق أهدافها واستمرارها ما لم يكن هناك تفاعل دينامى مع الأعضاء يساعد كل منهم الآخر على فهم أدوارهم داخل الجماعة من أجل المحافظة على استمرارية الجماعة وتقدمها نحو تحقيق أهدافها المنشودة.

4- نمط العضوية، فقد تكون العضوية اجبارية مفروضة فتقلل من دافعية الإنجاز، وعندما تكون العضوية نابعة من رغبة الأعضاء فى الانتماء إليها، فإن ذلك يعمل على تماسك الجماعة والاستمرار فى إنجازاتها.

5- نظم العلاقات، فالأساس الثانى بعد وجود الأشخاص يتمثل فى وجود نظم من العلاقات التى تربط الأعضاء مع بعضهم فى صلات وتفاعلات دينامية لتحقيق الأهداف المشتركة.

يمكننا إذن أن نضع المسألة بصورة أكثر تحديداً من خلال الوقوف على بنية التصورات الأساسية الداخلة فيها. ونتبين إلى أى مدى كانت هناك جماعات علمية تعمل من خلال برنامج بحثى محدد. إذ من الواجب علينا أن نبحث عن أساس تكوين الجماعات العلمية العربية إبان عصر النقل والترجمة. والأهداف المشتركة التى التفت حولها. والبرنامج البحثى المحدد الذى يضع لائحة للأولويات. وطبيعة العلاقات التى نشأت بينهم ويجب أن نشير أيضاً إلى فكرتنا عن الجماعات، إذ إننا فى حديثنا نستخدم كلمة (الجماعات) وليس (الجماعة)، وهذا يعنى أننا نستخدم الكلمة فى صيغة الجمع، مما يدل على وجود كيانات علمية متعددة، لكل منها استعماله وطبيعته الخاصة. ويترتب على هذا أنه قامت علاقات من نوع

آخر بين الجماعات وبعضها، مثل علاقات التعاون، أو التنافس، أو الصراع. وهذا ما سنحاول الكشف عنه فى الصحفات التالية:

أولا : جماعة حنين بن اسحق ومدرسته :

1- رئيس الجماعة والمدرسة " حنين بن اسحق ":

هو أبو زيد حنين بن اسحق العبادى[1] النصراني ، ولد عام 194 هـ / 809 م ، وتوفى عام 260هـ / 875 م ، وذلك بحسب معظم المصادر التى أرخت له[2]، والتى تكاد تتفق على هذه التواريخ .

شب حنين ولديه رغبة قوية فى دراسة الطب والصيدلة وذلك سيرا على درب أبيه الذى كان يعمل صيدلانياً[3] فى الحيرة فانتسب الى أكاديمية الطب المشهورة فى جنديسابور آنذاك وتتلمذ على "يوحنا بن ماسويه " (ت 243 هـ/857 م) . لكن سرعان ما ترك أستاذه لكراهية الأخير لأهل الحيرة ، هؤلاء الذين لا يصلحون لدراسة الطب فى نظره .

فخرج حنين باكياً مكروباً لم ييأس ، بل أكب على دراسة اللغة اليونانية حتى حذقها تماماً . وعندما حقق أمنيته ، قصد البصرة ، فاتقن لغة الضاد، وبذلك استطاع أن يستقى العلوم الطبية من اساطينها الأصليين، وهم : أبقراط وجالينوس ... وغيرهم كثيرون[4].

---

(1) العباد : قوم من قبائل نصرانية شتى ، اجتمعوا ، وانفردوا عن الناس فى قصور ابتنوها بالحيرة ، وتدينوا بالنصرانية ، وسموا أنفسهم " عبيد الله " ثم رجعوا عن هذه التسمية لمشاركة المخلوق فيها للخالق ، فيقال عبيد الله ، وعبيد فلان ، وسموا أنفسهم باسم " العباد " لاختصاص الله به ، فيقال عباد الله ، ولا يقال عباد فلان ..

(2) أنظر، ابن النديم، الفهرست، ص 409، القفطى، الأخبار، ص 119، ابن جلجل، الطبقات، ص68، الشهرزوري، نزهة الأرواح، ص491،ابن أبى أصيبعة،العيون ص 257.

(3) خير الدين الزركلى ، قاموس تراجم الرجال والنساء ، جـ 2 ، ص 325.

(4) حنين بن اسحق ، المسائل فى الطب ، تحقيق د . محمد على أبو ريان وأخرين ، دار الجامعات المصرية 1978 ص 8 ، 9.

وبعد إلمامه باللغات اليونانية والسريانية والعربية ، قصد بغـداد ، وعمل مع جبرائيل بن بختيشوع طبيب المأمون الخاص ، فترجم له مـن كتب جالينوس كتاب " أصناف الحميات " وكتاب " فى القوى الطبيعيـة " فأدرك جبرائيل ما لحنين من فطنة وكفاية لغوية ، فامتدحه وشـهد عنـد المأمون بأنه " عالما بلسان العرب ، فصيحا باللسان اليونانى ، بالغاً فـى اللسانين بلاغة بلغ بها تمييز علل اللسانين "[1]. وهو أيضاً " أعلـم أهـل زمانه باللغة اليونانية والسريانية والفارسية "[2]. وقد كان لذلك أكبر الأثر فى تقديمه للمأمون (الخليفة العباسي) الذى اشتهر بمحبة العلم وتقريـب العلماء ، بقطع النظر عن جنسياتهم أو دياناتهم .

وقد قلده المأمون رئاسة " بيت الحكمة " ذلك المعهد العظيم الـذى يعزى إليه والى منشئيه الفضل فى انطلاقه علمية مذهلة ، أثمرت ما أطلق عليه " العصر الذهبى للعلوم الإسلامية " .

ولقد جمع " حنين " حوله فريقاً ممنازاً من المتـرجمين ، وفـاق نشاطه الخاص كمترجم الخيال[3]. وكان العمل فى بيت الحكمة برئاسـته يجرى على قدم وساق ، وساد بين المترجمين المشتغلين فيه من نصارى ، وسريان ، وفرس ، وغيرهم " أخلاقيات العلماء من حب وتقدير وتـسامح ... ولم تعرف هذه المؤسسة صور التعصب لجنس معين أو دين معين"[4]. فكانت تضم حوالى تسعين شخصاً من المترجمين المدربين تلاميذ حنين ، عملوا فى حرية تامة وتحت إشراف أبنه " اسحق " وابن أخته " حبيش بن الأعسم " . وقد ترجم الأول أعمال بطليموس وأقليدس ، وتـرجم الثـانى

---

(1) ابن جلجل ، طبقات الأطباء والحكماء ، ص 68.

(2) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص 259.

(3) The Cambridge History Of Islamic Civilization, Vol 2 , p 678.

(4) ماهر عبد القادر محمد ، دراسات وشخصيات فى تاريخ الطب العربى ، ص 103.

أعمال أبقراط وديسقوريدس[1]. وكانت نتيجة ذلك أن أخرج علماء بيت الحكمة بفضل الحرية الفكرية التى عاشوها نفائس الكتب من اللغات المختلفة الى اللغة العربية .

وللتراجمة فى النقل طريقان[2]: أحدهما طريق يوحنا بن البطريق وابن ناعمة الحمصى وغيرها، وهو أن ينظر إلى كل كلمة مفردة من الكلمات اليونانية وما تدل عليه من المعانى، فيأتى بلفظة مفردة من الكلمات العربية ترادفها فى الدلالة على ذلك المعنى، فيثبتها وينتقل إلى الأخرى كذلك حتى يأتى على جملة ما يريد تعريبه، وهذه الطريقة رديئة لوجهين: أحدهما أنه لا يوجد فى الكلمات العربية كلمات تقابل جميع الكلمات اليونانية، ولهذا وقع فى خلال هذا التعريب كثير من الألفاظ اليونانية على حالها. والثانى أن خواص التركيب والنسب الأسنادية لاتطابق نظيرها من لغة أخرى دائماً، وأيضاً يقع الخلل من جهة استعمال المجازات وهى كثيرة فى جميع اللغات. الطريقة الثانية فى التعريب: طريق حنين بن اسحق وغيره، وهو أن يأتى بالجملة فيحصل معناها فى ذهنه ويعبر عنها من اللغة الأخرى بجملة تطابقها سواء ساوت الألفاظ أم خالفتها، وهذه الطريقة أجود، ولهذا لم تحتج كتب حنين بن اسحق إلى تهذيب إلا فى العلوم الرياضية، لأنه لم يكن قيماً بها، بخلاف كتب الطب والمنطق، والعلم الطبيعى والإلهى، فإن الذى عرّبه منها لم يحتج إلى إصلاح.

---

(1) Stephen F. Mason , A history of the sciences , first collier books edition , New york 1962 . p. 103.

(2) بهاء العاملى، الكشكول، طبعة بولاق، القاهرة 1288هـ، الجزء الثانى، ص191.

مميزات وخصائص العمل العلمى لجماعة ومدرسة الترجمة :

يمكن استخلاص مميزات وخصائص العمـل العلمـى لمدرسـة الترجمة من البرنامج الذى اتبعه رئيس المدرسـة ، وحـاول الأعـضاء الألتزام به .

عمل حنين بن اسحق على إرساء قواعد علمية ثابتة ومكينة يمكن بفضلها أن ينتقل العمل العلمى الجاد الى الآخرين ، فكان أن التف حولـه الأتباع الذين عملوا معه ، وأنس بهم ، وأكملـوا مـسيرته مـن بعـده. عمل مترجماً، وكلف بإصلاح ترجمات غيره من النقلة .. فأخذ ينقل الكتب لكل طالب، وينقح ما ينقله الاتباع والنقلة الـذين وجـدوا المتـسع فـى "بيت الحكمة" لإظهار مواهبهم العلمية والفكرية . وكان التسابق بينهم فـى الجودة عنواناً للدقة والاتقان ، فضلاً عن حلاوة الأسلوب، وفصاحة اللغة، ورصانة العبارة ، وتجانس التركيب . وكانت يد الأستاذ تمتد الى أعمالهم لتزيدها حلاوة وتهذيباً[1].

والى جانب اتساع مجال نـشاط حنـين، فـإن ميزتـه[2] تكمـن فى الطريقة اللغوية التى استعان بها فى تحقيق النصوص الإغريقية التـى يمكن الوثوق بها ، وفى فهمه الممتاز للأصول .

كان حنين يراجع دائماً ترجماته السابقة ليقدم ترجمة أكثر دقة.

وكان يحترم النص الأصلى من حيث المضمون ، وفى كثير مـن الأحيان كان يلتزم بالشكل أيضاً . وهذا يعنى أنه يتميـز بعمـق النظـرة وصحة الأستدلال ، وإصابة الفكرة ، فضلا عن التعبير الأنيـق والتنغـيم العذب ، وكان يوفى الفكرة حقها ، ولا يتسرع فى اعتبـار هـذه الكلمـة

---

(1) ماهر عبد القادر محمد ، حنين بن اسحق ، ص 147.

(2) شاخت وبوزورث ، تراث الإسلام ، ص 89.

أو تلك حشواً أو تزيداً . وقد برهن على أن المترجم عليه أن يقاوم ميلــه الى الاختصار مضحيا بجملة هناك وكلمة هنا . ومن حيث أدوات الربط ، وجدناه فى كثير من الحالات ينقل الصور الخياليــة والأقــوال الدارجــة والكلمات المأثورة ووجوه البلاغة الأخرى من لغة الى أخرى ، وربما كان السبب الحقيقي فى هذا أن لكل لغة رصيدها واختلافاتها ، وتباين نظــرة الناطقين بها الى الكون والأشياء(1).

وقد كان عمل حنين فى مجال الترجمة حافزاً له على الاشــتغال بالطب ، وهذه مسألة ينبغى النظر اليها فى الحكم علــى جهــوده . كــان الهدف الأساسي لجهود حنين بن اسحق – فيما يبدو – نقل مؤلفات الأطباء اليونان الى اللغة العربية ، على أن تكــون الترجمــة عربيــة واضــحة ومفهومة على قدر الإمكان . فقد اعتمد حنين على ترجمة نصوص الكتب، كما اعتمد أيضاً على الشروح المصنفة عليها والملخصات التى أعدت لها. وقد أطلق حنين على نتاج هذه الجهود عدة عناوين ، صدرها بكلمة "ثمار" أو كلمة " تفسير لكتاب .." أو " جوامع كتاب ..." أو شرح كتاب ..." (2).

إن اللافت للنظر فى معظم الدراسات التى صدرت فــى "حنــين" اهتمامها بإبراز جهوده فى الترجمة على حساب جهوده فى الطب، اللهــم إلا بعض الدراسات القليلة مثل تحقيق ونشر كتاب "المسائل فــى الطــب" بمعرفة الدكتور محمد على أبو ريان وآخرين، ونشر كتاب "المسائل فــى العين" بتحقيق الأب سباط، ونشر كتاب "العشر مقالات فى العين" بتحقيــق ماكس مايرهوف الذى ذكر أنه منسوب لحنين، وذلك بناءً علــى شــهادة المستشرق بيرجشستراسر الذى قرأ النص العربى للكتاب، وقرر أن لغتــه

---

(1) ماهر عبد القادر محمد ، حنين بن اسحق ، ص 140 - 141.

(2) حنين بن اسحق ، المسائل فى الطب، ص 449.

ليست لغة حنين دائماً حين كتبه على مـــدار أكثـــر مـــن ثلاثـــين ســـنة، وربما تكون صياغته النهائية قد أعدها حنين، أو كتبها جُيش بن الأعـــسم ابن أخت حنين، أو تلاميذ آخرين .. ومع ذلك فإن كتاب العشر مقالات فى العين قد لعب دوراً مهماً فى طب العيون العربى الإسلامى، فقد أفاد منـــه أعلام الكحالة العرب والمسلمين، أمثال على بن عيسى الكحال، وعمار بن على الموصلى أشهر جراحى المسلمين عبر العصور، بل أحد أهم جراحى التاريخ، وكذلك أفاد منه أصحاب أهم مؤلفين تدريسيين فى علم الكحالـــة العربى الإسلامى، وهما خليفة بن أبى المحاسن، وصلاح الدين بن يوسف الحموى. وفى أول كتاب فى علم الكحالة فى الإسلام كتـــب بالفارســـية، وهو كتاب "نور العيون" الشهير، اقتبس صاحبه أبو روح بـــن منـــصور الجرجانى "المعروف بذى اليد الذهبية" اقتباسات من "العشر مقالات فـــى العين"، وفى الأندلس إبان القرن السادس الهجرى نقل منه الغافقى، وكذلك فعل كل من ابن الأكفانى والشاذلى بمصر فى القرن الثامن الهجرى.

إلا أن أهم الاقتباسات وأكثرها قد جاءت فى موســـوعة الحـــاوى فى الطب لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى، تلك الاقتباسات التى ساعدت يوليوس هيرشبرج (1843 – 1925) أستاذ طب العيون فى جامعة برلين، فى كشف زيف وجود كتاب العشر مقالات فى العين لحنين فى تـــرجمتين لاتينيتين مختلفتين ظهرتا فى العصور الوســـطى، الأولـــى هـــى "كتـــاب جالينوس فى العين" نقل دميتريوس، والثانية هى "كتاب قسطنطين الإفريقى فى العين"، إذ وجد هيرشبرج أن معظم المادة العلمية لهذين الكتـــابين قـــد عثر عليها فى الترجمة اللاتينية لكتاب الحاوى منسوبة لصاحبها حنين بن اسحق، وليس لدميتريوس ولا لقسطنطين الإفريقى.

ومن هنا تأتى أهمية موسوعة الحاوى فى الطب للرازى، تلك التى انتهيت فى تحقيقى لها على مدار خمس عشرة سنة إلى العديد من الفوائد الجمة التى تخدم ليس تاريخ الطب العربى الإسلامى فحسب، بل تاريخ الطب الإنسانى كله، ومنها أنها تحتوى على أوراق ومتون كتب من الحضارات السابقة على الحضارة الإسلامية، كالحضارة الهندية، والحضارة الفارسية، والحضارة اليونانية، وأيضاً الحضارة العربية الإسلامية.

وفى كتابى "أعلام الطب فى الحضارة الإسلامية (9) حنين بن اسحق، حاولت أن أميط اللثام عما حفظه الرازى فى الحاوى من مؤلفات حنين بن اسحق الطبية، الموجود منها، والمفقود، ومنها[1]:

1- كتاب الترياق:

قد يكون كزاز من التعب والنوم على الأرض اليابسة، وحمل شيىء ثقيل، ولسقطة أو خراجات، أو كى، أو نار، فيعرض معه شبيه الضحك بغير إرادة، وليس به حمرة فى الوجه وعظم فى العين. وإما أن لا يبولوا أصلاً وإما أن يبولوا شبيهاً بماء الدم فيه نفاخات، ويعتقل البطن، ويعرض السهر، وكثيراً ما يسقطون من الأسرة، بسبب التمدد، وربما عرض لهم الفواق فى الابتداء ووجع الرأس، ومنهم من يعرض له الوجع فى المنكبين أيضاص والصلب، ومنهم من يعرض له الرعشة. وعلاج هؤلاء مثل علاج من يعرض له التمدد من الاستفراغ.

ومن عرض له التمدد الكزازى فافصده أولاً فى ابتداء العلة، ثم ضع على تلك الأعضاء صوفاً مغموساً فى زيت عتيق أو فى دهن قثاء الحمار مع جندبادستر وأملأ إناء عريضاً زيتاً حاراً، ويوضع على عصب

---

(1) خالد حربى، أعلام الطب فى الحضارة الإسلامية (9) حنين بن اسحق برواية الرازى، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة، ط. الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2010

العنق، ويتحجم بشرط، فإن التى بلا شرط تضر وأجعلهـا علـى العنـق والفقار من الجانبين، وفى الصدر، وفـى المواضـع الكثيـرة العـضل، وتحت الشراسيف، وفى مواضع المثانة والكلى، ولا مانع من إخراج الدم ولا تخرجه فى مرة، لكن فى مرار كثيرة، وانشف العرق بصوف مبلـول بزيت لئلا يعرض لصاحبه البرد، فإن دام ذلك الكزاز فادمن فأدخله آبزن زيت حار مرات فى اليوم، ولا تبطئ فيه، وتعلل أن له قوة قوية جداً.

ويسقى ماء وعسل قد طبخا حتى يذهب النصف. ويسقى جاوشير من نصف درهم إلى درهم ونصف، مع حبة كرسنة، ودرهم من الحلتيت أو يسقى مثقال مر بماء العسل.

وأبلغ من هذه كلها الجندباستر تعطيه قليلاً قليلاً قليلاً فى ثلاث مـرات، لأن البلع يعسر عليهم، وكثيراً ما يخرج مـن منـاخرهم مـا يـشربون ويضطربون لذلك، فيهيج التمدد لـذلك، فلطـخ المعـدة بـدهن الـسذاب والجاوشير وأحقنهم.

وأما صب الماء البارد على ما قال أبقراط، فإن فيه خطراً عظيماً ولذلك لم يذكره أحد بعد أبقراط ونحن أيضاً نتركه، ليدبروا تدبيراً لطيفـاً ويتمرخوا بالأدهان اللطيفة القابضة.

2- كتاب اختبار أدوية العين

أجناس أدوية العين سبعة، مسدد مغرى مملس، والثـانى مفـتح، والثالث جلاء، والرابع منضج، والخامس مخدر، والسادس معفن، والسابع قابض، فالمسددة المغرية ضربان: أرضى ويابس، وهى تجفف بلا لـذع، وهى مصلحة التجفيف والسيلان اللطيف الحار، وخاصة مـع القـروح، وتصلح بعد إفراغ البدن والرأس وانقطاع السيلان، لأنها تجفـف تجفيفـاً معتدلاً، وتمنع الرطوبة التى فى أوردة العين من النفـوذ فـى الطبقـات، فإذا لم ينقطع السيلان، فلا ينبغى أن تستعمل، لأنها حينئذ تـشدد الوجـع،

وذلك أن أوردة العين من كثرة ما تمتلئ وتمدد الصفاقات، فربما تآكلت وربما تخرقت، ومنفعة هذا لا يتبين إلا فى زمان طويل، إلا أنه يضطر إليها إذا كانت فى العين قرحة وتآكل فى القرنية ونتوء فى العنبية، وإذا [كانت] تسيل إليها رطوبة حريفة، فإنها تحضر وتجمع العين بشدة فتزيد فى الوجع

والدواء الحار يزيد فى رداءة الرطوبات، ويجرى إليها، والدواء المرخى والمحلل والمنضج يفرغ هذه الرطوبات السائلة، إلا أنه لا يملأ القروح ولا يدملها ولا يقبض النتوء، ولا يصلح لمثل هذه العلة إلا الأدوية القريبة من الاعتدال وإلى البرد إلى أن تجفف تجفيفاً يسيراً ولا يلذع البتة، وهذه هى التوتيا المغسول والاسفيداج والإثمد المغسول.

أمراض ثقب العنبى أربعة، اتساعه، وضيقه، وزواله، وانخراقه، فاتساعه يكون إما طبيعياً، وإما حادثاً، والذى يحدث هو إما من امتداد يعرض فى العنبية عن ألمها فى نفسها، ويكون من يبس، وهو مرض بسيط من سوء مزاج يابس، وإما لكثرة الرطوبة البيضية وهو مرض مع مادة كالأورام، وإما ضيقها فيكون أصلياً وحادثاً.

والحادث من استرخاء العنبية، ويسترخى لعلتين إما لرطوبة تغلب على مزاجه فترخيه، وإما لقلة الرطوبة البيضية، وضيق العنبية أبدا أحمر فى حدة البصر، وجودته إذا كان أصلياً، فأما الحادث فردئ، وخاصة إن كان عن نقصان البيضية، لأن الجليدية لا يسترها حينئذ عن النور كثير شيىء، فيضره ذلك بها، ولأنها تعد أيضاً من غذائها فيضعف ويفسد مزاجها على الأيام، وإن كان من استرخاء العنبية أيضاً فهو ردئ، لعلل قد يمكنك أن تعرفها مما تقدم.

وأما انخراق الحدقة، فيكون عرضا إذا نتأ شيىء من العنبى فى القروح، وهو يضرب بالبصر، أو يتلفه على ما تقدم.

وأما انخراق العنبية، فإن كان صغيراً لم يضر، وإن كان عظيماً سالت منه الرطوبة البيضية ويذهب البصر.

من كان بعينه الرمد الحار وبثر، يجلس فى موضع قليل الضياء، ويجعل فرشه ثياباً مصبغة، ويفرش حواليه الآس والخلاف الخضر، وأجمع الكحالون على أن جميع الأدوية التى تكحل بها، ينبغى أن تكون فى حد ما لا يحس دقه، وإلا انكئت العين وعظم ضررها.

وأنفع الأميال: المتين الشديد الملاسة، ويرفع الجفن، ويقلبها برفق جداً ويؤديها ويردها، فإذا أقلبها لم يتركها تستوفى فى ذاتها، لكن يردها برفق ويضع الذرور، ويرفق عند الموقين ولا يخلط بالميل فى العين، وإن كنت تريد أن تقلع البياض، فتضعه على البياض وحده وتمسك سريعاً.

3- كتاب المسائل والجواب فى العين

ما بال من عظمت عيناه فجحظا عند الرمد؟ وينتؤ إن أكثر لعظمها ولأن رطوباتهما أكثر.

الدموع فى الرمد باردة لأنها غير منهضمة، وفى حال الصحة حارة لأنها منهضمة.

حلق الرأس ينفع الرمد، كثرة الشعر تضره إلا أن ينسبل الشعر انسبالاً كثيراً، فإنه حينئذ يفى بأن يجفف الرطوبة التى فى الرأس بجذبها إليه، فأما ما دام لم ينسبل، فإنه يملأ الرأس ولا يدعه ينتشر.

الرمد فى الصيف أكثر ولا يكون مع الحمى إلا فى الندرة، وإذا حم صاحب الرمد فى الصيف إما أن يصح وإما أن يعمى.

الفضل الحار الرقيق يعمى فى الأكثر إذا نزل فى العين ولا مغص معه، والذى فيه رمص فليس بحار ولا لطيف بل غليظ بارد وهو يؤمن من العمى وردائه القروح.

4- كتاب فى معرفة أوجاع المعدة وعلاجها

أنا استعمل زبل الحمار الراعية مع بزر الحرف فى الصداع المسمى بيضة.

الحماما يسكن الصداع إذا ضمد به الجبهة، ورق الحناء إذا ضمد به الجبهة مع الخل سكن الصداع، وعصارة حى العالم نافعة من الصداع إذا جعلت مع دهن ورد وطلى بها الرأس. واللفاح إذا شم جيد للصداع الذى من الصفراء والدم الحار.

فصد عرق الجبهة نافع لثقل الرأس والأوجاع المزمنة فى آخر الأمر إذا لم تكن مادة تنصمب، وأما إذا كانت بعد أن تنصب فضع المحجمة على القفا إذا كان الوجع فى مقدم الرأس، وكثيراً ما تكفى المحاجم فى ذلك بلا شرط، وربما احتيج إلى شرط، وذلك يكون بعد استفراغ البدن كله، وكذلك فصد عروق الجبهة ينفع ثقل مؤخر الرأس فى حدوثها ومنتهاها، وينبغى أن يكون ذلك أيضاً بعد أن تكون قد استفرغت جميع البدن لكى لا يحدث للرأس شيئاً.

ولكن ينبغى أن يكون الشراب صرفا، لأنه يبلغ ذلك الممزوج باعتدال ما يحتاج إليه.

الصداع الذى بمشاركة الرحم يكون فى اليافوخ، ويكون أكثر ذلك لورم فى الرحم حار بعقب الودلاة والإسقاط، وقلة النقاء من النفاس.

الغثى من شيىء ثقيل على فم المعدة أو من شيىء يلذعها كما يعرض إذا صار الطعام حامضاً أو حريفاً أو من سوء هضم أو من فضول تنصب إليها من الجسم أو من لزوجات تجتمع فى المعدة، وبالجملة كل ما لايقبل الهضم لا تحبسه المعدة وتروم لذلك دفعه.

وإذا هاج القيئ بلا شيىء أكل فالسبب فى ذلك أخلاط رديئة تلذع، ويسكن ذلك بالقيئ فإن كان قليلاً لا يمكن أن يقيئ وبقى الغثى.

وهذه الأخلاط ربما كانت مرارية وربما كانت بلغمية.

وعلاج ذلك إما أن تستفرغ، وإمـا أن تنـضج إلا أن الإنـضاج لا يمكن فى المرارى لأنه لا يمكن استحالته إلى صلاح أبداً بـل ينقـى، والإنضاج يكون بالسكون والنوم والامتناع من الطعام، وأما المرارى فإن كان غير شديد اللحوج شرب ماء الكشك أو سكنجبين أو ماء حـار، وإن كان شديد اللحوج فاستفرغه بقوة فإن لم يمكن لـضعف أو حمـى فعـدل بأغذية يصلح لها وفى الوقت الذى يصلح إلا أنه إن كان محموماً لم يمكن أن يعطى من القوية، وإن كان ضعيفاً فاقسمه فى مرات، وإن كان للحمى نوائب فاسهله فى وقت نقاء الجسم بالأرياج، فإن لم تكن حمى فلا تتخلف عنه فإنه يقلع التى قد عسر تخلصها من أغشية المعدة.

قرص يسكن الغثى إذا كان من حرارة ويسكن الوجـع ويجلـب النوم: بزر الورد ثمانية مثاقيل، حب الآس الأسود المنقى من بزره ثمانية عشر مثقالاً، بزربنج تسع أواق يسحق الجميع وينخل ويعجن بشراب جيد قليلاً بقدر الحاجة وألق عليه قسباً منزوع النوى عشرة وأسـقه الـشراب وقرصة واسق منه درهماً ونصفاً بقدر ما ترى من القلة والكثرة.

دواء ينفع من به غثى ويعسر عليه القيئ: كزبرة يابـسة سـذاب بالسواء ويشرب مع خمر ممزوجة، وإن وجد لذعاً فاسقه ذلك مع ماء بارد

ومن أصابته هيضة فاسفة أولاً ماءً فاتراً، أو يتقيأ كـل مـا فـى معدته، فإن عسر عليه القيئ فأهجه بما يهيج به القيئ، وإذا تقيأ ذلك كلـه يتناول أغذية مقوية للمعدة وأمزجها بدهن ناردين ولطف بعـد انـصرافه غذاءه أياماً.

العطش يكون من سوء مزاج حار فى المعدة والرئة والكبد ومـن أخلاط مالحة فى المعدة أو مرارية، وربما حدث من رطوبات فى المعـدة شبيهة بالغليان فيحدث العطش، وأكثر الأعضاء إحداثاً للعطش فم المعـدة، ثم سائر المعدة، ثم المرئ، ثم الرئة، ثـم الكبـد، ثـم المعـى الـصائم،

وأما العطش الخفيف فسببه يبس المواضع التى تخرج منها الرطوبة من الفم، وعلاجها: النوم وما يرطب باطن الجسم، وأما حرارة تلك المواضع فعلاجه: اليقظة لأنها تنفش وتحلل وقد يصيب ناساً عطش إذا ناموا من أجل حرارة ما يتناولونه من الأطعمة والأشربة، وشفاؤه: شرب الأشياء البادرة.

5- كتاب فى حفظ الأسنان واللثة

ينبغى لمن أراد أن يبقى صحة أسنانه ولثته أن يحذر فساد الطعام فى معدته ويحذر كثرة القيىء ولا سيما الحامض منه ومضغ الأشياء الصلبة والعلكة كالناطف والتين، وكثرة الأشياء الصلبة مثل الجوز والبلوط، فإن هذه كلها إذا صلبت تزعزعت أصول الأسنان حتى إنها تتحرك وتقلع وتحدث فيها ضروب من الأمراض، ويجتنب كل ما يضرس مثل الحصرم وحماض الأترج، والمركب من الحامض والقابض.

ويحذر على الأسنان الشيئ المفرد البرودة كالثلج والفواكه المبردة ولا سيما بعد تناول الشيئ الحار ويحذر أيضاً ما يبقى بين الأسنان من الطعام وينقيها بجهده من غير إزعاج للأسنان ولا نكاية اللثة لأن إدمان الخلال والعبث به ينكى اللثة، فمن اجتنب هذه بقيت له سلامة أسنانه ولثته، فإن أراد أن يستظهر فليستعمل السنونات.

وأجود السنون ما كانت معه قوة مجففة باعتدال، ولا يكون له إسخان ولا تبريد ظاهر لأن التجفيف من أوفق الأشياء للأسنان إذا كان طباعها يابساً وقوتها وصلابتها باليبس، ولأنه قد ينالها شيئ من الرطوبة المنحدرة من الرأس والمتصعدة من الرئة والمعدة مع ما تكتسبه من رطوبة الأشربة والأطعمة فتشترخى لذلك كثيراً وتحتاج هى واللثة إلى تجفيف.

فأما الإسخان والتبريد فلا يحتاج إليه إلا فى الندرة وعند زوالهـا عن طباعها زوالاً شديداً، وذلك أنها متى مالت إلى البرد فينبغى أن يكون فى السنون قوة إسخان وبالضد، فهذا ما يستعمل من السنون لحفظ الصحة وقد تستعمل سنونات للزينة، إما لجلاء الأوساخ أو الحفـر أو التبـيض، أو لشدة اللثة.

فجميع الأدوية التى تصلح للأسنان ينبغى أن يكـون معهـا قـوة تجفيف كما قلت، إلا أنه لم تكن الأسنان قد مالت عن طباعها فلا يحتـاج فى حفظها إلا فى التجفيف فقط، فأما إذا كانت قد حدثت بها آفة، فيحتـاج أن يكون مع التجفيف مضادة لتلك الآفة بحسب قوتها.

فأما الأدوية التى تجفف بلا حر ولا برد فجوز الدلب ولحاء شجرة الصنوبر وقرن الأيل المحرق ونحوها.

والأسنان وإن كانت عظاماً يقبل الفضل، ويستدل على ذلك بأنـك ربما رأيت الضرس قد أسود ونفذ السواد فى بدنه كله، وأيضاً فإنك تجدها تنمى دائماً، ويستدل على ذلك أنه إذا سقط ضرس، طال المحـاذى لـه، لأنه لعدم احتكاكه بالذى سقط فبان نموه، والنمو لا يكون إلا لأن الغـذاء يداخل جرمها ثم يتشبه به.

وإذا كانت الأسنان مما تغتذى وتنمى فإنه قد يعرض لها المـرض الكائن من كثرة انصباب الغذاء إليها فيعرض لها أن تدق وتجـف حتـى يتحرك فى أواريها كما يعرض للشيوخ، والأول يحتاج إلى ما يحتاج إليه سائر الأورام التى ما يدفه عنها بتقويته وتشديده لها، وبما يحلل ويفنى ما حصل فيها بإسخانه وتجفيفه إياها.

وينبغى أن يكون غرضك فى التسديد والمنع فى أول الوجع، فـإذا رأيت فى اللثة والفم والرأس كله أمارات الحرارة فالأدوية المحللة فى آخر الأمر، وأما تحرك الأسنان فى أواريها العارض من الشيخوخة فلا عـلاج

له إلا شد اللثة بالقابضات، فإنه متى قبضت اللثة أمسكتها بعض الإمساك.

وقد يعرض التحرك للأسنان من ضربة أو من رطوبة كثيرة تبل العصب المتصل بأصله ويرخيه، وعند ذلك يحتاج إلى أربعة أصناف من الأدوية مجففة مثل قرن الأيل، وبعر المعز والبرشياوشان، والتوتيا ونحوها، ومحللة مع تجفيف مثل المر والسذاب، والقطران والزفت وخل العنصل، وقابضة مع تجفيف مثل العفص والشب والحصرم، وما يحلل مع قبض مثل المصطكطى، والسنبل، والساذج، والزعفران والملح.

6- كتاب فى إصلاح اللثة واللسان[1]

ينبغى لمن يريد أن تدوم سلامة أسنانه أن يحذر فساد الطعام فى معدته والإلحاح على القيىء، وخاصة إن كان ما بقى حامضاً فإن ذلك مفسد للأسنان، وإن تقيأ فليغسل الأسنان واللثة بعد ذلك بما يدفع ذلك الضرر، واجتناب إدمان مضغ الأشياء العلكة واليابسة، فإن هذه ربما كسرتها، وربما أذهبت أصولها.

ويحذر عليها الشيئ المفرط البرودة، وخاصة بعقب تناول الطعام الحار ويحذر عليها أيضاً الأطعمة السريعة العفونة مثل الألبان والأجبان والمالح والصحناه، وإن أكل أحسن غسلها منه، ويحذر ما يبقى بينها فيها من الطعام، فإنه يكون سبباً للعفونة فإن تجتنب هذه تديم سلامتها إذا كانت جيدة من الأصل، فإن أحببت الاستظهار استعمل السنونات.

أجود السنونات ما جفف تجفيفاً متوسطاً ولم يسخن ولم يبرد لأن التجفيف موافق للأسنان المتآكلة طباعها، وكذلك اللثة فإنما تحتاج إلى التجفيف دائماً، فأما الإسخان والتبريد فلا تحتاج الأسنان إليه إلا عند خروجها من طباعها، فمتى دامت على حال صحتها فالسنون لا ينبغى أن

(1) لم يذكره المؤرخون.

يكون مسخناً ولا مبرداً، فإذا زالت، زيد فى إسخانها أو تبريدها بقدر ما يحتاج إليها.

وإن كان فى اللثة فضل رطوبة فزد فى السنون ما يحلل، ومتى كان قد نال الأسنان برد من طعام بارد فاستعمل الأدوية الحارة مثل الصعتر والسذاب فى المضغ والسنون.

للأسنان التى قد بردت: يؤخذ من الأبهل، وقشور أصل الكبر، والعاقر قرحا بالسوية فيدلك بها الأسنان، ومتى أردت إنبات اللحم فى اللثة فاطرح فى السنون أيرسا ودقيق الكرسنة والشعيرة ونحوه فإن هذه تنبت لحم اللثة، ومتى كانت مائلة إلى الحمرة والرطوبة فاستعمل القوابض كالجلنار والعفص والشب والمياه الباردة والقابضة للثة، وفى أول فسادها الدنك الخفيف بالفلتفيون، وإذا كثر الدم فيها فالتحليل والدلك بعد التحليل بالقوابض الباردة كالورد وبزره والكافور والصندل لئلا ترم.

وإذا كانت فاسدة فيكوى ما فسد منها حتى يسعط، ثم يعالج بعد ذلك بما ينبت اللحم حتى تلتأم اللثة وترجع إن شاء الله.

وجملة ما يستعمل فى الفم من السنونات والمضامض ترجع إلى سبعة أنواع، إما يبرد فقط ولا يقبض قبضاً شديداً مثل: بزر الورد، وبزر الخس، والكافور، والصندل، والأفيون القليل، والعدس المقشر ونحو ذلك وهذه تستعمل عند ابتداء حرارة.

وإما ما يقبض قبضاً قوياً ولا يبرد ولا يسخن مثل العظام المحرقة، والأكلاس، والآجر ونحو ذلك.

وإما ما يقبض ويسخن مثل: الأبهل، والسرور، والسعد، وأخلاط الأشياء الحارة مثل الصعتر وقشر الكبر بالسنونات القابضة.

وإما ما يقبض بقوة ويبرد مع ذلك مثل: السماق والجلنار والعفص وأخلاط الأفيون القليل.

وإما ما يحرق ويكوى وهو يستعمل عند فساد اللثة والأسنان مثل: الفلتفيون.

وإما ما يجلو فقط مثل: القيصوم، والسنبازج، والآجر، والخزف، فجميع السنونات من هذه الأجناس السبع متى كان الوجع فى اللثة إذا غمزت عليها أو يحس العليل الوجع فى اللثة فلا يقلع الأسنان فى تلك الحالة فإنه يزيد الوجع، فأما متى كان فى أصل الأسنان فإنه يخف به الوجع إذا قلع وتصل الأدوية إليه إذا عولج فيكون أبلغ.

وينبغى أن يحذر السنون الحار والخشن لأنه يضر بالموضع الدقيق من اللثة الذى يتصل بالأسنان فيكون شيئاً لا يبرئ منه فى طول المدة.

ومما يمنع من تولد الحفر أن يغسل الأسنان نعماً بما يجف بخرقة ويدهن فى الشتاء أو عند غلبة البرد بدهن البان إذا أردت النوم، وأما فى الصيف وغلبة الحر فبدهن الورد ظاهرها وباطنها.

وأما اللثة فقد يعرض فيها الوجع عند الورم يحدث فيها، ويسكنه أن يأخذ دهن ورد خالص مقدار ثلاث أواق، مصطكى ثلاثة دراهم، يسحق المصطكى ويلقى فى الدهن ويغلى ثم يترك حتى يفتر ويتضمض به، وقد يسكن هذا الدواء الوجع العارض من ورم سائر أجزاء الفم لأنه يدفع الفضل دفعا رقيقا من غير أن يحس، كما تفعل الأدوية القوية القبض ويحلل أيضاً خمر غير لذع، وقد يعرض للثة رطوبة حتى تسترخى، ومما يجفف ذلك ويشد اللثة أن يطبخ جلنار بخل ويتمضمض به، أو يطلى عليها شب يمانى بالعسل والملح.

7- كتاب الإقراباذين[1]

للصداع المزمن العتيق والشقيقة: فلفل أبيض، وزعفران درهمان من كل واحد، فريبون درهم، خرء الحمام البرية درهم ونصف، يعجن الجميع بخل وتطلى به الجبهة.

للطنين فى الأذن: دهن السوسن يخلط معه قليل ماء السذاب، أو دهن اللوز المر وخل خمر ويقطر.

الكبريت إذا خلط بالخمر والعسل، ولطخ على شدخ الأذن أبرءها.

ماء الكراث إذا خلط بخل خمر وكندر ولبن أو دهن ورد، وقطر فى الأذن فإنه يسكن وجعها ودويها وطنينها.

سنون يقطع الدم المفرط الخارج من اللثة: ثمر الطرفا، سك من كل واحد ثلاثة دراهم، عصارة لحية التيس، طين أرمنى من كل واحد درهم، دار صينى نصف درهم، أبهل درهم يدلك به.

ومن أدويته، تعالج عفونة اللثة بحسك يابس مسحوق بماء العسل، أو بالأبهل.

للسمنة: توذرى خشخاش أبيض من كل واحد درهمان، بورق جزء، جوز جندم جب الصنوبر ثلاثة ثلاثة، حب السمنة أربعة، سورنجان بزربنج عاقر قرحا خولنجان بهمن أبيض من كل واحد درهم، كسيلا خمسة دراهم، حنطة بيضاء محكوك، لبن البقر، تنقع الحنطة باللبن حتى يربو، ثم يجفف فى الظل ويقلى ويخلط الجميع ويلقى عليه سمن البقر عشر مغارف ويخلط نعما ويسقى كل يوم عشرة دراهم بالغداة وعشرة بالعشى ويشرب بعده لبنا.

---

(1) لم يذكره المؤرخون.

سمنة أخرى: تحسن اللـــون وتخـــضب البـــدن: لـــوز، بنـــدق، حبة خضراء، فستق، شهدانج، حب صنوبر كبار، يعجن الجميـــع بعـــسل ويجعل بنادق ويؤخذ منها كل يوم كالجوزة خمسة أو عشرة ويشرب بعده شراباً فإنه جيد للباءة أيضاً ويحسن اللون.

المهزولون إذا حموا فاعطهم سويق الرمان ونحوه لترجـــع إلـــيهم شهواتهم ولا تسخنهم بالدثار بل يكون ما يلقاه أملس، واختر لهـــم هـــواءً رطباً، فإن ذلك صالح لهم، وأدخلهم الأبزن المعتدل، وإذا خرجـــوا منـــه سكنوا ساعة واستلقوا على فرش وطئه حتى يسكن عنهم الحر، ثم ليأكلوا، وليأكلوا فى اليوم مرات قليلاً قليلاً وامنع أبدانهم من التحلل الخفى بالهواء البارد.

8- كتاب فى تدبير الأصحاء بالمطعم والمشرب

الأطعمة الحامضة إن صادفت فى المعدة خلطاً قطعته فأســـهلته، وإن صادفتها نقيئه أمسكت البطن فلذلك السكنجبين وماء الرمان الحامض، ربما لينا.

الأطعمة تضر بالمعدة على جهات إما أن تلذعها بحدتها كما يفعل البورق، أو تلطخها بلزوجتها كما يفعل اللعاب والبقول اللزجة، أو ترخيها بدهنها كما تفعل الأطعمة الدسمة فهذه ضارة لجوهر المعدة.

فى تدبير من غلب على بدنه الحار واليابس، قال جـــالينوس فـــى الذبول: إنه لولا التدبير بالآبزن والمروخ لما كان إلى شفاء الدق (الـــسل) سبيل.

9- كتاب الحمام

إن أصحاب الشوصة ينتفعون بالحمام بأن يسكن الوجع ويـــسهل النفث، وانتفاع أصحاب ذات الرئة أكثر، وذلك أنه يسهل النفث جداً.

واعتمد فى سهولة النفث على الترطيب، وافصد لــه، لأن الــذى ينفث إن كان شديد اليبس يرتفع إلا بسعال شديد يخاف أن يخرق بعــصر الأوعية.

10- كتاب فى تشريح آلات الغذاء

الأدوية المقيئة القوية تستعمل حيث يحتاج إلى ازعاج خلــط مــن أطراف البدن لا تقدر المسهلة على جذبه، لأن هذه مفرطة القوة مزعجــة للقوى إلى دفع ما فى أقاصى البدن.

جعل الله اجتذاب المرار فى الصبر والسقمونيا، واجتذاب السوداء فى الأفتيمون والخريق الأسود والبسبائج، واجتذاب البلغم فى شحم الحنظل والقنطوريون والغاريقون، واجتذاب المائية فى المازريون وتوبال النحاس والقاقلى وإيارج وغاريقون.

لقد امتدت جماعة حنين بن اســحق لتــشمل عــددا كبيــرا مــن المترجمين الذين أجادوا فن الترجمة ، وشكلوا قوام المدرســة ، ومــنهم حبيش بن الأعسم ، واسحق بن حنين ، وغيره ممن عملوا تحت إشــراف حنين بن اسحق بصورة دقيقة .

لقد تمثل كل هؤلاء الطريقة العلمية التى وضعها حنين بن اسحق لنقل وترجمة الكتب من علوم الحضارات الأخرى الى اللغــة العربيــة . وقد أدى هذا الى نشاط ملحوظ فى وضع مؤلفات وكتابات العلماء السابقين أمام العلماء العرب .

2- اسحق بن حنين

ابن حنين بن اسحق، تتلمذ على أبيــه فــى جــو مــشبع بــالعلم وممارسته، ووعى الابن درس الأب، فشب ممارساً جيداً للعلم، حتى لحق بأبيه (الأستاذ) فى الترجمة والنقل، على ما يــذكره صــاحب العيــون[1]

---

(1) ابن أبى أصبيعة، عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، ص247.

من أن اسحاق "كان يلحق بأبيه فى النقل وفى معرفته باللغات وفصاحتها، إلا أن نقله للكتب الطبية قليل جداً بالنسبة إلى ما يوجد مـن كثـرة نقلـه من كتب أرسطو".

يشير هذا النص إلى ميزة هامة فى تقاليد أسرة حنين بن اسـحق العلمية، ألا وهى تنوع التخصصات فى ممارسة العلم، فالمـشهور عـن مدرسة حنين أنها تخصصت فى ترجمة ونقل الكتب الطبيـة، إلا أن مـا ترجمه إسحاق بن حنين من كتب الفلسفة والمنطق – فضلاً عن ترجماتـه الطبية ومؤلفاته الشخصية – يضفى على هذه المدرسة معناً مـن التنـوع والثراء العلمى والفكرى.[1]

وتعد مؤلفات اسحق بن حنين الشخصية، لبنة أساسية فـى بنـاء مدرسة حنين بن اسحق، ومنها[2] : كتاب الأدوية الموجودة بكـل مكـان – كتاب إصلاح الأدوية المسهلة – اختـصار كتـاب إقليـدس – كتـاب المقولات – كتاب فى النبض على جهة التقسيم – كتـاب آداب الفلاسـفة ونوادرهم – مقالة فى التوحيد.

ساهم اسحق، متأثراً بأبيه فى التأليف الطبى، وإن كان إسهامه ليس فى حجم إسهام أبيه، فكتب فى قوى الدماغ وأمراضـه، وطـب العيـون (الكحالة)، وأمراض الأذن والأنف والفم والأسنان واللثة، وأمراض الحلق والمرئ والرئة والمعدة، والكبد، وبالجملة كتب اسحق فى الأمراض التـى يمكن أن تصيب الإنسان من الرأس إلى القدم، وقدم لها العلاجات المناسبة.

---

(1) من أهم الكتابات الفلسفية الأرسطية التى ترجمها إسحاق بن حنين: كتاب الأخلاق، وكتاب الكون والفساد، وكتاب النفس، وكتاب أنالوطيقا، وكتاب الطوبيقا، وكتاب بارى أرمينـاس، ومقالة اللام ... وغيرها (ابن أبى أصبيعة، عيون الأنباء، 247).

(2) النديم، الفهرست، طبعة القاهرة القديمة، ص282.

وتعد كتابات اسحق بن حنين من الكتابات الطبية العربية المهمة في فترة مبكرة من تاريخ الطب العربي الإسلامي، وليس أدل على ذلك من أن معلوماته جاءت مفيدة للاحقين من أجيال العلماء، فنقلوا منها في مؤلفاتهم، لاسيما الرازي الذي قرأ كثيراً من معارف اسحق بن حنين، ودونها في موسوعته "الحاوي" فحفظها من الضياع، ومن نصوص اسحق بن حنين في حاوي الرازي ما يلي[1]:

استدل على الورم في الدماغ الحادث بالصبيان بأن مقدم الرأس ينخفض ويتطامن، فينبغي أن يجعل على الرأس جرادة القرع أو قشور البطيخ، أو ماء بقلة، وعنب الثعلب ودهن الورد.

للصداع الحادث من احتراق يعالج بالأدهان الباردة كدهن الناردين ونحوه، والذي سببه خلط في فم المعدة فبالقيء، إن لم يعسر عليه، فإن عسر فلا تقيئه، لكن أسهله بماء نقع فيه افستين، وإن كان قد شربته طبقات المعدة فبالإرياج.

إذا حدث في العين ورم وضربان فاقتصر بالعليل على الذروات و[مره] بالسكون وترك الحركة بتة، ويجعل <في> نومه رأسه مرتفعاً ولا ينظر إلى الضوء، ولا يصيح، واعمز يديه ورجليه، وأكثر من دلكهما، وشدهما أيضاً <شداً> وحلها بعد ذلك، واجعل على عينه ورق البنفسج الطري أو لبن جارية، حُلب من ساعته مع دهن ورد، وبل به قطنه ورفدها به من خارج، فإن كان ما يسيل من العين مالحا فقطر فيه لبنا أو بياض البيض، ولفها من الرمص برفق، وإن اشتد الوجع، فخذ ورداً يابساً أربعة مثاقيل، وزعفران مثقال، يسحق ويعجن بماء طبيخ إكليل الملك وضمد به، <و> هذا يكون في أول الأمر إلى أن يحضر الكحال.

---

(1) خالد حربي، أعلام الطب في الحضارة الإسلامية (10) اسحق بن حنين برواية الرازي، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة، ط. الأولى،دار الوفاء،الإسكندرية2010،ص10.

إذا حدث فى الأذن الوجع من مادة حريفة حادة، فصب فيها دهن ورد فاتر ودعه ساعة وصبه ونشفه وأعد عليه، أو بياض البيض الرقيق مفتراً أو لبن جارية، وإن كان فيها ورم، فأدف قليلاً من مرهم باسليقون مع دهن الورد وقطر فيها، وإن كان الورم من برد أو ريح باردة، فقطر فيها دهن الناردين، أو بل قطنة بخل خمر وبورق فاجعله فى الأذن، وإن سال منها مدة، قطر فيها ماميثاً مدافاً بخل خمر.

وإذا انتهى الوجع وقد انحط، فضمده بدقيق شعير وإكليل الملك مطبوخ بعقيد العنب، وقد يقطر فيه عصارة عنب الثعلب أو دهن اللوز المروالمرارات، وأصلحها مرارة الماعز والبقر والخنزير والقبح، واخلط معها دهن ورد أو لوز أو لبن. والبول أقوى شيئ فى تسكين وجع الأذن، ويسكنه الفلغمونى ويقطع ما يسيل منه بسرعة وقوة، فليستعمل على ذلك.

للقروح فى الأذن: عدس مقشر وآس يابس، واقماع الرمان وعفص فج وثمر عوسج، يطبخ بماء حتى يقوى، ثم يغسل به الأذن مرات، ثم يجعل فيه شياف أبيض مدافاً بلبن جارية.

للرعاف: يطلى على الجبهة طين أو خزف محكوك قد سحق برطوبة بعض الأدوية الباردة، ويدخل فى المنخرين فتيلة قد لوثت فى كندر مسحوق قد بل قبل ذلك بماء الكراث، وشد بعضديه والساقين وصب الماء البارد على الرأس والماورد.

إذا تآكل الضرس فاسحق الشونيز بخل ثقيف واحش به أكاله، وإن كان وجعه من برد فامضغ عليه العاقرقرجها والميويزج، ويمضمض بسكنجبين أو ماء عسل قد طبخ فيه زوفا وفوتنج برى، وإن كان من حر فماء الورد وماء السماق والخل موافق له، وإن كان يجد فى الأسنان برداً شديداً فليجعل عليه ورق الغار وحبه مسحوقين بالسوية.

إن نشب فى الحلق شوك فخذ لحماً فشرحه وشد فيه خيطا وثيقــاً، ومره أن يبتلعه، ثم اجذبه فإن لم يخرج فأعده مرات وأعطه جوف الخبز اللين يبلعه والتين اليابس بعد المضغ قليلاً وغرغره بميفختج قد طبخ فيــه تين وخلط به جميز، وربما خرج بالقيئ، وإن كان صلباً كالنواة والحجر، فاضربه ضربة على قفاه فإنه يندر.

فى علاج قرحة الرئة مع حمى، تسكن الحمــى مــرة بالتطفئــة والتبريد والترطيب، وأخرى بتجفيف القرحة، واعلم أن القرحة الحادثة من التآكل لا تبرأ؛ لأن مثل هذه القرحة تحتاج إلى مدة طويلة فى برئها وفــى هذه المدة إما أن يكون بتعفن ويتصلب فتتآكل الرئة كلها، وإما أن وقــت التآكل جفت الرئة وصلبت وصارت فى حد ما لا يمكن أن تلتحم.

واعلم أن القرحة الحادثة من آكال إن لم تتدراك ســريعاً ابتــداءً، آلت إلى ما ذكرنا من السل فإذا كان كذلك أعنى إذا لم تعالج التــى عــن آكالها سريعاً، فاقبل عليها بما تجففها ما أمكن لئلا تتآكل الرئة كلها.

وأما من حدث به السل من قرحة فجفف مــا أمكــن بالأدويــة، وبالضماد يضمد الصدر بالصبر والمر والأقاقيا وجوز الــسرو والرامــك والكهرباء ورماد كرنب، وأدهنه بدهن آسن أو بــدهن ورد، وإذا كانــت حرارة فورق الخلاف والطرفا والورد والصندل.

إن حمض الطعام فى المعدة فاعطه عند النوم من هــذا الــدواء: فلفل أبيض درهم، بزر شبت كمون ربع درهم، فلفل أحمر منزوع الأقماع نصف درهم يسحق <الجميع> وينخل بحريرة، الــشربة نــصف درهــم بشراب ممزوج.

فإن كانت المعدة باردة وكان يتولد فيها بلغم غليظ سقى السكنجبين على هذه الصفة: يكون كثير الأصول مع صبر ويكون الخل والماء رطلاً والأصول نصف رطل يطبخ ويلقى بعد ذلك لكل جزء جزء مــن عــسل

ويطبخ ويجعل فيه من الصبر ثلاث أواق، وهذا نـافع للـشويخ والـبلغم الغليظ.

ومن فسد الطعام فى معدته ولم تدفعه الطبيعة فاسقه كموناً علـى قدر احتماله فإن كان الطعام يفسد كثيراً فى معدته فاسقه على الريق بعض الأشربة الحلوة كالجلاب والفقاع بالعسل وماء العسل، ثم انفـضه أيـضاً بإيارج فيقرا.

دواء للفواق البارد الحادث عن امتلاء: بصل الفار أوقيتان بـزر الرازيانج بزر الكرفس نانخواه زنجبيل عاقرقرحا زوفا يابس سنبل رومى سذاب كاشم فوتنج جرف جعدة قسط مر وحلو وأسارون حمامـا سـنبل الطيب من كل واحد أوقية يلقى فى عشرة أرطال من خل ويسقى منه بعد أسبوع جرعتين أو ثلاثا.

إذا كان القيئ من أخلاط غليظة لحجت فى المعدة فلطف بسكنجبين قد أنقع فيه فجل، وبالفجل والعسل وقيئه، وينفع حب الأرياج، فـإن كـان فضل رقيق فبالسكنجبين فإنه يفى بتنقيته، وإن كان من مرار أصفر فالقيئ جيد ويسكن بماء الزمان وسويق التفاح والرمان وهذا الشراب: ماء رمان مز رطل، ماء نعنع ربع رطل سكر ثلث رطل يطبخ حتى يصير له قوام ويسقى منه فإنه يقوى المعدة ويذهب بالقيئ.

يحل النفخ فى المعدة بالتكميد بالجاورس ويسقى طبـيخ الفـودنج النهرى مع عسل، وإن كان ذلك لبرد المعدة فالشراب الصرف نافع بعـد تناول شيئ يسير من طعام وينام بعد الشراب، ومما يحلل الرياح الكمـون إذا قلى ويشرب بشراب ممزوج، وبـزر الرازيـانج والكـرفس الجبلـى والأنيسون وإن طبخت فى الدهن ومرخ بـه الـبطن، وطبـيخ الـسذاب والشونيز بالدهن ينطل على البطن.

وإذا كان الوجع شديد فبالحقن من التى تطبخ فيها البزور المحللـــة للرياح، ومتى أردته أقوى فاجعل فيه الجندبادستر وأطعمه مـــن القنـــابر إسفيدباجا بشبث وملح وكراث نبطى، وإن كان الوجع ليس بالشديد فهـــو فضل غليظ لزج بارد فإيارج مع غاريقون وبناست ومقل اليهـــود ومـــاء الأصول أو دهن الخروع والحقن بالأدوية التـــى يقـــع فيهـــا الـــسكبينج والجوشير.

شرب الماء الكثير دفعة بعقب الحمام والرياضة يورث الحبن وأكل الأشياء الحلوة والحامضة واللزجة تهيج جميـــع الأحـــشاء وتولـــد ســـدداً ولا يجب أن يدهن لأنه يرخى الأحشاء.

إذا حدث فى الكبد ورم حار تبعه لا محالة حمى فانظر فإن كـــان السن والزمان ممكناً فافصد الباسليق الإبطى من الأيمن وألزمه ســـكنجيناً وماء شعير وحرك الطبيعة باللبلاب ونحوه، ويستعمل أيضاً الحقن اللينة، فإن كان فى الكبد وجع من غير حمى فإن ذلك من أجـــل ســـدد لازمـــة فاستعمل ماء الأصلين واجعل فيه شيئاً من أسارون وسنبل رومى وفقـــاح الإذخر وبطراساليون وحرك البطن بطبيخ الأفتيمون والبسابائج والزوفـــا، ومما يفتح السدد ويقوى الكبد: حشيش الغافت وعصارته، وضـــمد الكبـــد الحارة بالباردة كالصندلين والنيلوفر وبنفسج وشعير.

ومما لا شك فيه أن الأتباع الذين عملوا مع حنين بن اسحق فـــى "بيت الحكمة" شكلوا مدرسة ذات طابع مميز . والمدرسة هنا نشأت داخل العمل الذى ترأسه حنين ، والذى أنبثق عن الدولة أصلا . وربما جـــاءت الإشارات التى أوردتها الكتابات المختلفة لتؤكد أن قوام التلاميذ الذين التفوا حول الاستاذ وعملوا معه يتـــراوح عـــددهم بـــين التـــسعين والمائـــة[1].

---

(1) ماهر عبد القادر محمد ، حنين بن اسحق ، ص 148.

وسوف نرجئ الحديث عن بنية تلك الجماعة والمدرسة الى موضع لاحق من هذا البحث ، وذلك بعد تناولنا للجماعات والمدارس الأخرى التى عملت فى حقل الترجمة ونقل علوم الحضارات الأخرى .

ثانيا : جماعة ومدرسة ثابت بن قرة :

إذا كان جُل عمل مدرسة حنين بن اسحق قد انصب على ترجمة ونقل المؤلفات الطبية ، فضلا عن بعض الترجمات الفلسفية وغيرها، فإن مدرسة ثابت بن قرة ، وإن كانت قد قامت بنقل بعض المؤلفات الطبية والفلسفية والمنطقية ، إلا أن عملها الأساسي قد أنصب على ترجمة المؤلفات الرياضية (الحساب والهندسة). وبذلك يمكن اعتبار هذه المدرسة "مدرسة ترجمة رياضية" فى مقابل "مدرسة ترجمة حنين الطبية".

وتتضح أهمية مدرسة ثابت بن قرة باعتبارها حلقة معرفية مهمة من حلقات تاريخ العلم العربى ، إذ وضعت أمام المؤلفين العرب فى الرياضيات فيما بعد ، ما ترجمته من رياضيات الأمم الأخرى . وقد مثلت المؤلفات المنقولة نقطة بداية المؤلفين العرب والمسلمين الذين درسوها ، ووقفوا على ما فيها ، ثم جاءوا بابتكاراتهم الخاصة .

فلقد وضع رئيس المدرسة ثابت بن قرة أسساً معينة سار عليها هو وأعضاء مدرسته ، منها ضرورة تحصيل العلم الى حد الوصول الى درجة الاتقان إذا استطاع الفرد ، وإجادة لغات الأمم الأخرى التى يتم النقل منها ، فضلا عن إجادة اللغة العربية طبعا . ويبدو أن هذه الأسس قد عملت بها معظم مدارس الترجمة ، يدلنا على ذلك أن من تضلع فى ترجمة علم من العلوم، كان عالماً فيه، فحنين بن اسحق كان طبيباً بارعاً، وثابت بن قرة كان طبيباً ومهندساً حاذقاً ... الخ .

ويمكن الإشارة الى بنية مدرسة ثابت بن قرة فيما يلى :

1- رئـــيس الجماعـــة والمدرســـة "ثابـــت بـــن قـــرة" (221 - 288هـ/835 - 900م)[1]:

هو أبو الحسن ثابت بن قرة بن ثابت .... الحرانـــى الـــصابئ[2]. كان صيرفيا بحران ، استصحبه محمد بن موسى بن شاكر ، لما انصرف من بلد الروم لأنه رآه فصيحا، فتعلم فى داره، ثـــم أوصـــله بالمعتـــضد، وأدخله فى جملة المنجمين[3].وكان ثابت حكيماً فى أجزاء علوم الحكمة[4]، ولم يكن فى زمانه من يماثله فى صناعة الطب ولا فى غيره من جميـــع أجزاء الفلسفة[5]، فكان له براعة فى المنطق والتنجيم والهيئـــة والحـــساب والهندسة. وذكر ابن جلجل[6] أن له كتباً كثيرة فى هذه الفنون ، منها كتاب مدخل الى كتاب أقليدس عجيب ، وهو - أى ثابت - من المتقـــدمين فـــى علمه جداً . ويؤيد ذلك ما ذكره الشهرزورى[7] من أنه جرى عند ثابـــت ذكر فيثاغورث وأصحابه ، وتعظيم العدد الذى لا يُفهـــم معنـــاه . فقـــال: إن الرجل وشيعته أجل قدراً وأعظم شأناً من أن يقع لهم سهو أو خطأ فى معرفة الأمور العقلية ، فيجوز أن يكونوا قد وقفوا من طبيعة العدد علـــى أسرار لم تنته الينا لانقراضها .

وخلاصة القول فى ثابت أنه قد بلغ فى تحصيل العلوم شأنا عظيماً الى الدرجة التى معها نال تبجيل وتوقير المعتضد له . ولـــيس أدل علـــى

---

(1) انفرد أبى أصيبعة بذكر مولده سنة 211 هـ .

(2) نسبة الى صاب أو طاط ابن نبى الله إدريس عليه الـــسلام (عيـــون الأنبـــاء ص 295) وكان ثابت رئيس الصابئة ببغداد فى زمانه .

(3) ابن النديم ، الفهرست ص 380 ، والقفطى ، الأخبار ، ص 81.

(4) الشهرزورى تواريخ الحكماء ، ص 595.

(5) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص 75.

(6) طبقات الأطباء والحكماء ، ص 75.

(7) نزهة الأرواح ... ص 595 - 596.

ذلك من انه طاف معه فى بستان ويد الخليفة على يد ثابت ، فانتزع يــده بغتة من يد ثابت ، ففزع الأخير ، فقال الخليفة : يا ثابت أخطــأت حــين وضعت يدى على يدك وسهوت ، فإن العلم يعلو ولا يُعلى عليه[1]. وكان ثابت يجلس بحضرته ويحادثه طويلا ويقبل عليه دون وزرائه وخاصته[2].

وكان ثابت بن قرة من مشاهير نقلة العلوم فى الإسلام فكان جيــد النقل الى العربية ، حسن العبــارة ، قــوى المعرفــة باللغــة الــسريانية وغيرها[3]. ويشهد على ذلك كثرة مــصنفاته التــى ورد ذكــر أســمائها فى معظم كتب التراث التى أرخت له. فذكر له ابن جلجل[4] كتابا واحــداً هو " مدخل الى كتاب أُقليدس". وذكر له ابن النديم[5] أربعة عــشر كتابــاً ورسالة . وعدد له القفطى[6] مائة وخمسة عشر كتاباً ورسالة . بينما انفرد ابن أبى أصيبعة[7] بإيراد ثبت مطول لأعمال ثابت بن قرة يــشتمل علــى مؤلفاته الشخصية ، وما قام بنقله من اليونانية والسريانية ، وذلك فى فنون شتى مثل الطب والفلــسفة والمنطــق والرياضـــة والفلــك والموســيقى ومذهب الصابئة.

يقول صاحب عيون الأنباء[8] عن أعضاء جماعة ثابت بن قــرة : وكذلك جاءت جماعة كثيرة من ذريته ومن أهله يقاربونه فيما كان عليــه من حسن التخرج والتمهر فى العلوم . ويمكن الإشارة الى بعض هــؤلاء الأعضاء فيما يأتى :

---

(1) نزهة الأرواح، ص 595.

(2) ابن العبرى ، تاريخ مختصر الدول دار الرائد اللبناني 1983 ، ص 265.

(3) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص 295.

(4) طبقات الأطباء والحكماء ، ص 75.

(5) الفهرست ، ص 318 ، 384.

(6) الأخبار ، ص 81 - 82.

(7) عيون الأنباء ، ص 289 - 300.

(8) نفس المرجع ، ص 300.

2- أبو سعيد سنان بن ثابت بن قرة (ت 331 هـ / 942 م) :

ابن ثابت بن قرة ، كـان يلحـق بأبيـه فـي معرفتـه بـالعلوم واشتغاله بها وتمهره فـي صـناعة الطـب[1]. فكـان طبيبـاً مقـدماً[2] وله قوة بالغة في علم الهيئة[3] وله مؤلفات كثيرة[4] ونقولات وترجمات من اليونانية والسريانية الى العربية . فقد نقل[5]: نواميس هـرمس والـسور والصلوات التي يصلي بها الصابئون. إصـلاحه لكتـاب فـي الأصـول الهندسية، وزاد في هذا الكتاب شيئاً كثيراً. مقالة أنفذها الى الملك عـضد الدولة في الأشكال ذوات الخطوط المستقيمة التي تقع في الدائرة ، وعليها استخراجه للشئ الكثير من المسائل الهندسية. إصلاحه لعبارة أبي سـهل الكوهي في جميع كتبه ، بسؤال أبي سهل منه ذلك . إصلاحه وتهذيبه لشئ نقله من كتاب يوسف القس من السرياني الى العربي من كتاب أرشميدس في المثلثات .

---

(1) عيون الأنباء ص 300.

(2) الفهرست ص 421.

(3) عيون الأنباء ص 300.

(4) وهي: أ-رسالة في تاريخ ملوك السريانيين . ب- رسالة في الأستواء . جـ-رسالة فـي سهيل . د-رسالة الى بحكم . هـ-رسالة الى ابن رايق . و- رسالة الى أبي الحسن بـن عيسى . ز- الرسائل السلطانيات والأخوانيات . ح- السيرة وهي فـي أجـزاء وتعـرف بكتاب الناجي صنفه لعضد الدولة وتاج الملة ، تشتمل على مفاخرة ومفاخر الديلم وأنسابهم وذكر أصولهم وأسلافهم . ط- رسالة في النجوم . ى- رسالة في شرح مذهب الصابئيين. ك- رسالة في قسمة أيام الجمعة على الكواكب السبعة . ل- رسالة في الفرق بين المترسل والشاعر . م-رسالة في أخبار آبائه وأجداده وسلفه (عيون الأنباء ص 304).

(5) عيون الأنباء ص 304.

3- عيسى بن أسيد:

كان ثابت يقدمه ويفضله . وقد نقل عيسى من السرياني الى العربى بحضرة ثابت . كتاب جوابات ثابت لمسائل عيسى بن أسيد[1]. ونقل له كتاب الوقفات التى فى السكون الذى بين حركتى الشريان المتضادتين[2].

ثالثا : جماعة ومدرسة بختيشوع

من أهم العائلات التى قدمت الى بغداد ، ولعبت دورا مهماً في حركة الترجمة ، وتكاد تكون هى الجماعة الوحيدة التى انفردت بالترجمة الطبية دون غيرها، ساعدها على ذلك أن جميع أفرادها كانوا أطباء مهرة.

كما أختصت الجماعة بنوع آخر من العمل العلمى ، وهو التعليم الطبى " ففى عهد أبى جعفر المنصور نعهد كتب التاريخ الطبى تذكر لنا أن جورجيس بن بختيشوع جاء الى بغداد واتصل بالخليفة .

كما أن جبريل بن بختيشوع لعب دوراً هاماً فى التعليم الطبي كذلك[3].

ونشير فيما يلي الى بنية (أفراد) مدرسة بختيشوع وجهودها فى حركة الترجمة.

---

(1) الفهرست ص 380.

(2) عيون الأنباء ص 298.

وهناك من نسل ثابت بن قرة أيضا : أبو الحسن ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة (ت 365/975م) كان طبيباً محذقاً (الفهرست 421) فاضلا يلحق بأبيه فى صناعة الطب (عيون الأنباء 304) عالما بأصوله فكاكاً للمشكلات من الكتب . وكان يتولى تدبير المارستان ببغداد فى وقته (الأخبار 77) . ولم تذكر معظم المصادر التاريخية لثابت هذا من الكتب سوى كتاب التاريخ المشهور فى الآفاق ... وهو من سنة خمس وتسعين ومائتين الى حين وفاته . ولم تشر معظم المصادر أيضاً الى أى جهود له فى مجال الترجمة .

(3) د. ماهر عبد القادر محمد، مقدمة فى تاريخ الطب العربى ، ص 23.

1- جورجيس بن بختيشوع

رئيس أطباء جنديسابور ، استقدمه الخليفة المنصور الى بغـداد ، وصار طبيبه الخاص الى أن توفى فى خلافته . ونقل له كتباً كثيرة مـن اليونانية الى العربية . لكن صاحب هذه الرواية[1] لم يذكر أيا من أسـماء الكتب التى نقلها . فى حين يذكر له بعض الكتب المؤلفة مثل[2]: رسـالة الى المأمون فى المطعم والمشرب . كتاب المدخل الى صناعة المنطـق . كتاب الباه. رسالة مختصرة فى الطب . كُناشه . كتاب فى صنعة البخور، ألفه لعبد الله المأمون . وذكر له ابن النديم[3]كتاب الكُناش المعروف .

2- بختيشوع بن جورجيس

ويكنى أبا جبريل ، استقدمه الخليفة المهدى من جنديسابور ليحـل محل أبيه جورجيس ، فظل فى خدمتـه وخدمـة الهـادى والرشـيد[4]. وكان طبيباً حاذقاً . ولما ملك الواثق الأمر كان محمد بـن عبـد الملـك الزيات ، وابن أبى داود يعاديان بختيشوع، وكان يضرمان عليه الواثـق حتى نكبه وقبض أملاكه ونفاه الـى جنديـسابور. ولمـا اعتـل الواثـق بالاستسقاء وبلغ الشدة فى مرضـه ، أنفـذ مـن يحـضر بختيـشوع ، فمات الواثق قبل أن يوافى بختيشوع . ولما ولى المتوكل صـلحت حـال بختيشوع حتى بلغ فى الجلالة ، والرفعة ، وعظم المنزلة ، وحسن الحال ، وكثرة المال ، وكمال المروءة ، ومبارة الخليفة فى اللباس والزي والطيب والفرش والتفسح فى النفقات مبلغاً يفوق الوصف[5].

---

(1) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص 183.

(2) نفس المصدر ، ص 201.

(3) الفهرست ، ص 412.

(4) ابن جلجل ، طبقات الأطباء ، هامش ص 64.

(5) القفطى ، الأخبار ، ص 72.

وفيما يتعلق بدوره فى حركة الترجمة ذكر ابن أبــى أصــبيعة[1] أن حنيناً بن اسحق نقل له كتباً كثيرة من كتب جالينوس الى اللغة السريانية والعربية . وسوف نعود الى هذا النص فى موضع لاحق .

وقد أسهم بختيشوع أيضاً فى حركة التعليم الطبي – كباقى أفــراد الجماعة – يدلنا على ذلك أن ما ذُكر له من الكتب ، كتابــان تعليميــان ، هما: كتاب التذكرة ، عمله لابنه جبريل[2]. كتاب فى الحجامة على طريق السؤال والجواب[3].

3- جبرائيل بن بختيشوع

كان فاضلاً عالماً متقناً لصناعة الطب ، جيداً فى أعماله ، حــسن الدراية بها . يذكر ابنه عبيد الله فى كتاب له أن أبيه " جبرائيــل " قــصد طبيباً من أطباء المقتدر وخواصه كان يعرف بترمزه ، فلازمه وقرأ عليه، وقرأ على يوسف الواسطى الطبيب ، ولازم البيمارستان والعلم والدرس[4] فنبغ فى حياة أبيه وصار طبيباً لجعفر البرمكى ، حتى قدمه الى الخليفــة الرشيد فصار طبيبه الخاص ونزل لديه منزلة ممتــازة وجعلــه رئيــسياً للأطباء. وظل على ذلك زمن الأمين والمأمون حتى توفى فى خلافته[5].

ومما يدل على تضلع جبرائيل، أنه شارك فى نــوع معــين مــن النشاطات العلمية التى انتعشت فى العالم الإسلامى آنذاك، وأعنــى بهــا، مجالس المناظرات التى كانت تعقد لامتحان أحد العلماء فى علمه بحضرة الخليفة أو أحد الوزراء.

(1) عيون الأنباء ، ص 258 – 259.

(2) الفهرست ، ص 413.

(3) عيون الأنباء ، ص 209.

(4) نفس المصدر ، ص 209 – 210.

(5) ابن جلجل ، الطبقات ، ص 64.

ومن أخبار جبرائيل فى هذا النوع المميز من النشاط العلمى ما روى عن الصاحب بن العباد أنه عرض له مرض صعب، فأمر عضد الدولة بجمع الأطباء البغداديين وشاروهم فيمن يصلح أن ينفذ إليه، فأشار الجميع – على سبيل الأبعاد له من بينهم وحسداً على تقدمه – إلى جبرائيل بن بختيشوع .. فاستدعاه عضد الدولة .. وقد أعد عنده أهل العلم من أصناف العلوم، ورتب لمناظراته إنساناً من أهل الرأى، فقرأ طرفاً من الطب، وسأل جبرائيل عن أشياء من أمر النبض. فبدأ (جبرائيل) وشرح أكثر مما تحتمله المسألة، وعلل تعليلات لم يكن فى الجماعة من سمع بها، وأورد شكوكاً ملاحاً وحلها، فلم يكن فى الحضور إلا أكرمه وعظمه، وخلع عليه الصاحب خلعاً حسنة، وسأله أن يعمل له كناشاً يختص بذكر الأمراض التى تعرض من الرأس إلى القدم ولا يخلط بها غيرها. فعمل كناشه الصغير وهو مقصور على ذكر الأمراض العارضة من الرأس إلى القدم حسبما أمره الصاحب به وحمله إليه، فحسن موقعه عنده ووصله بشيئ قيمته ألف دينار، وكان يقول دائماً: "صنفت مائتى ورقة أخذت عنها ألف دينار"[1].

وهاك تضلع علمى أفظع عرُف به جبرائيل، فقد بلغ به العلم حداً إلى الدرجة التى معها كان يناظر، ويجادل لا فرداً واحداً، بل مجموعة من الأفراد قد يصل عددهم إلى عشرة. فمن أخبار جبرائيل أنه اجتمع فى بعض الأوقات مع عشرة أطباء من أهل زمانه، وفيهم داوود ابن سرافيون وتحادثوا طويلاً وجرى حديث شرب الماء عند الانتباه من النوم فقال داوود بن سرافيون: ما فى الدنيا أحمق ممن يشرب الماء عند الانتباه من نومه: فقال جبرائيل: أحمق منه من يتضرم نار على كبده فلا يطفئها. فقال غلام: فكأنك تطلق شرب الماء عند الانتباه من النوم.

---

(1) ابن أبى أصيبعة، عيون الأنباء، ص211- 212 بتصرف.

فقال له جبرائيل: أما محرور المعدة ومن أكل طعاماً مالحاً، فأطلقه له وأمنع مرطوبى المعدة، وأصحاب البلغم المالح فإن فى منعهم شفاء لما يجدونه، فقال الحدث: وقد بقيت الآن واحدة، وهى كيف يفهم العطشان من الطب مثل فهمك فيعرف عطشه من مرارة أو من بلغم مالح، فضحك جبرائيل، وقال متى عطشت ليلاً فأبرز رجلك من دثارك، فأصبر قليلاً، فإن تزيد عطشك فهو من حرارة أو من طعام تحتاج إلى شرب الماء عليه، فأشرب، وإن نقص عطشك، فامسك عن شرب الماء، فإنه بلغم مالح[1].

ولجبرائيل من الكتب: كناشه الكبير الملقب بالكافى. رسالة فى عصب العين . مقالة فى ألم الدماغ بمشاركة فم المعدة والحجاب الفاصل بين آلات الغذاء وآلات التنفس المسمى ذيافرغما[2]. الروضة الطبية، نشره بول سباط سنة 1927، وكتابه "مقالة فى العين" الذى رأى سباط مخطوطته فى مكتبة الجراح الخاصة بحلب.

تكاد تكون مؤلفات عائلة بختيشوع غائبة أو مفقودة، ومن أحسن السبل التى تساعد على الوقوف على نصوص منها "حاوى" الرازى، فلقد اقتبس الرازى من مؤلفات العائلة كثير من النصوص، ودوّنها منسوبة إلى أصحابها فى موسوعته الأهم، الحاوى، ومنها ما يلى[3]:

جورجس، اعتمد فى الفالج على النفض كل أسبوع بالقوقايا وجوارش البلاذركل يوم، وإيارج ترمس فيكون هذا للنفض، وذلك لتبديل المزاج فإنك لا تلبث إلا مديدة حتى يصلح مع المسح بدهن القسط،

---

(1) القفطى، الأخبار، ص101.

(2) عيون الأنباء ، ص 214.

(3) خالد حربى، أعلام الطب فى الحضارة الإسلامية (6) آل بختيشوع، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة، ط. الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية2010، ص11.

فإن كانت الحواس مع الفالج مظلمة فمل إلى الغرورو والسعوط، وامرخ الهامة بدهن القسط، ولطف الأغذية، واجعل الشراب ماء العسل، وخمرا عتيقاً.

الداء الذى يسمى أم الصبيان إنما هو تشنج يعرض مع حمى محرقة يابسة قشفة، ويكون البول مع ذلك أبيض. والصغار يصلون [إليه] أكثر لرطوبة عصبهم، ومن جاوز سبع سنين ثم حدث عليه منه شيئ قوى لم يغلب منه، فعليك بالآبزن وحلب اللبن.

الداء الذى يسمى أم الصبيان إنما هو تشنج يعرض مع حمى محرقة يابسة قشفة، ويكون البول مع ذلك أبيض. والصغار يصلون [إليه] أكثر لرطوبة عصبهم، ومن جاوز سبع سنين ثم حدث عليه منه شيئ قوى لم يغلب منه، فعليك بالآبزن وحلب اللبن على الرأس والسعوط بدهن الورد والقرع والبنفسج ولبن جارية، ولا تفارق الهامة الدهن واللبن ويضمد خرز الصلب كله والعنق بالخطمى، ودهن بنفسج، ودقيق بزر الكتان يفتر ويوضع عليه، ومتى برد مرخ بدهن بنفسج مفتر، وأسخن الضماد وأعده عليه ويسقى، أو تسقى المرضعة ما تسقى فى الأمراض الحادة وليكن فى موضع فيه سرداب أو ما يعدله فى البرد والرطوبة. وإن كان الصداع يخف ويهيج ويكثر بعقب التخم والشراب، ويهيج أكثر ذلك بالغدوات والأيام الباردة، والجشاء فاسد ويقيئ بلغما ومرة فالآفة من المعدة، وإن كان دائماً وكثير السيلان من مجارى الدماغ، وكان فى العين ظلمة أو دمعة، وكثرة النوم، والكسل، فإن ذلك خاص بالدماغ، وعلاجها جميعاً التلطيف والإسهال بحب الصبر، والسعوط بمرارة الكركى والثليثا والمومياء، ويضمد الصدغان بضماد المرزنجوش، وورق الغار والشبت ونحوه فعالجه بهذا العلاج ثلاثة أيام، فهذا علاج الصداع الذى مع ثقل وبرد.

بختيشوع: ضماد نافع لوجع العين المفرد، صفار بيض مسلوق ودهن ورد، وزعفران، وحماما يضمد به فيسكن الوجع الشديد جداً.

يجب أن لقط السبل، مضغ ملح وكمون وقطر فيه بخرقة، ويضمد بصفرة البيض، وينبغي أن يحرك العليل عينيه برفق إلى كل ناحية، لئلا يتشنج وينقبض إلى "جانب واحد" ويكحل من غد بالأقراماطيقان الأكبر، ثم بعد ذلك بالأشياف.

ينفع من العشاء فصد القيفال، ثم فصد الآماق والإسهال والحقن الحادة، ثم الحجامة على القفاء، والعلق على الأصداغ، والأغذية اللطيفة السريعة الهضم، والأدوية المعطسة فى آخر الأمر، والقيىء على الريق، والأكحال الجالية بعد هذه الأشياء.

إن الانتشار من ضربة، وهذا يعمل بخاصيته وينفعه الورد الرطب واليابس، والصندل، والفلفل، والقرنفل، والنيلوفر، وورق الخلاف نافع جداً، ورهرته، فإذا سكتت الحدة فدقيق الباقلى بالشراب يعجن ويوضع عليه، وإنه نافع للانتشار.

إن حُشى بالآس ناصور العين أبرأه: الجوز الفج يحشى به ناصور العين يبرئه إن شاء الله.

جبرائيل يشدد ويجلو ويطيب، دقيق شعير وملح عجين بالسوية يلت بعسل ويعجن بمطبوخ ويحانى وقطران شامى ويخبز فى تنور على آجرة حتى يحرق ويسحق ويلقى عليه وزن عشرين درهماً كزبارك، وسعد وفوفل أربعة دراهم، زنجبيل أربعة دراهم ويستعمل، ويسكن الضرس المأكول أن يحشوه بأفيون أو فلونيا.

بختشيوع: يجعل فى الأكال حلتيت يسكن من ساعته ويجعل فيه موم لئلا ينحل وكذلك الجاوشير.

جورجس: الورم فى الحلق إما من ورم، يظن صـــاحبه أن فمـــه مملوءة خمراً عتيقاً أو من صفراء، ويظن أن فـــى حلقـــه خـــلا حاذقـــاً، أو من بلغم ويظن أن فى فمه ملحاً أو بورقاً ولا يكون من المرة الـــسوداء <و> لا يعرض بسرعة لكنه يجئ أولاً فأولاً.

بختيشوع للسل العتيق وللحدبة وهو أجود شيئ له: يطبخ له كـــل يوم سرطان مع ماء الشعير، وطعامه مح بيض وأسفيدباج لين بشحم دجاج ودهن لوز ويجلس فى الآبزن بعد الطعام قليلاً لا يطيل وليمرخ بعد بدهن بنفسج.

جبريل: جربت للفواق الذى بالمبطون من خلاء: شـــخزنايا بمـــاء بارد فوجدته نافعاً، والقرع أيضاً ينفع، والصبر على العطش يقطعه، وينفع من الفواق الذى من اختلاف واستفراغ: لعاب بزرقطونا ومـــاء الـــصمغ العربى وبزركتان وبزر مر ونحوها يسقى مرات بالنهار ويحـــل صـــمغ ثلاثة دراهم فى ماء حار ويسقى منه.

بختيشوع: الكرسنة إذا قليت وطحنت وأخذ منها كالجوزة معجونة بعسل نفعت من الهزال، وماء لسان الحمل نافع لمن غلب علـــى مزاجـــه اليبس، وكذلك السمك الطرى والقرع والسويق وخاصة فى الصيف.

جورجس: إذا كان الوجع فى العانة فإنه قولنج، وإذا كان فى ناحية الظهر فإنه وجع الكلى.

ضماد نافع من القولنج الشديد: متخـــذ بـــأفيون وخبـــز ولـــبن وزعفران، وإذا اشتد القيئ فاسقه رب الرمان بالنعنع.

حقنة نافعة من السحج الطرى، صفار ثلاث بيضات غير مسلوقة تسحق فى هاون نظيف مع أوقية دهن ورد خام ونصف درهم مرداســـنج ودرهم ونصف اسفيداج، ثم يفتر <المجموع> ويحقن <به>.

جبريل: دواء خاص بالاختلاف الكائن عن الكبد الشبية بماء اللحم، ورد صندل، سعد، قصب الزريرة أجزاء سواء يعجن بماء أطـراف الآس أو برب الحصرم وتضمد <به> الكبد ويسقى رب الريباس ورب الـسلق، وأقراص الزرانيخ تنفع من الخلفة التى تكون من أجل البواسير وكل خلفة عتيقة.

جورجس: اسق العليل فى الحبن الزقى لبن الإبل مـع أبوالهـا، رطلين لبن وأوقية من بولها ويتمشى قليلاً، ثم ينام وزده حتى يبلغ ثمانيـة أرطال فإن رأيت أنه يمشيه فلا ترد على أوقية بـول، فـإن لـم يـسهله فلا تسقه فإنه غير ملائم له، واخلط به إهليلجاً وسكراً فإن أمكن أن يأكـل كل يوم مرتين فذلك، وإلا فليأكل خبزاً مثروداً فى شراب لطيف أو مـاء ولحم دجاج، إن أكل لحماً لضعفه أعطه يوماً دراجاً ويوماً خبـزاً ومأقـا يابساً قد أنقع بطلاء ممزوج، فإذا سقيته أسبوعين ونفض الماء كله فـاكوه على البطن ولا تؤخره أكثر من عشرة أيام لئلا يقبل بعد ذلك الماء.

والحبن يعرض إما ليرقان كبدى حدث أو حميات طويلـة دامـت أو لكثرة شرب الماء البارد أو لكثرة التخم، فالكى ينفع اللحمـى وربمـا نفع الزقى.

بختيشوع: أقراص تسمى العجلانية نافعة جداً مـن الاستـسقاء: لحاء عروق شبرم هليلج أصفر بالسوية ينخل <المجموع> بحريرة ويعجن بماء الهندباء ويوضع فى صلابة ويقرص من دانق ويسقى كل يوم قرصة مع درهمى سكر أبيض.

جبريل: من أجود ما وجدنا للطحال أن يسقى وزن خمسين درهماً من بزر الفنجنكشت وثلاثين درهماً من قشور أصل الكبر ينقع بخل ثقيف أسبوعاً <و> يجدد ذلك كل يوم ويجفف فى الظل، ثم يسحق ويسقى كـل يوم ثلاثة دراهم بسكنجبين مغلى فإنه أجود شيئ عملناه للطحال.

جورجس: إذا كثرت الحرارة والدم فـــى القلـــب كثـــر الغـــشى، فعالجه بالفصد والإسهال والأغذية اللطيفة المطفئة وماء الشعير ونحـــوه، وإن كان فيه سوء مزاج بارد فإنه يجمد النبض، فعالجه بـــدواء المـــسك، وجوارش العنبر، وجوارش كسرى جيد بالغ وهو أفـــضلها، ودواء قبـــاد الملك والحمام والطيب والشراب الريحانى.

بختيشوع: الهندباء متى دق <و> ضمد به القلب نفع من الخفقان، وكذلك الفودنج والسنبل إذا شرب نفع من الخفقان.

جورجس: علامات ضعف الكبـــد قلـــة الـــشهوة وتغيـــر اللـــون إلى الخضرة والصفرة والبياض والقيئ المرى ويبس اللسان وسواده ووجع فى الأضلاع اليمنى والتراقى مع سعلة وبياض الشفة ومرارة الفم وتهـــيج الوجه وينفع ضماد الاصطماخيقون إذا برد الكبد برداً شـــديداً، وضـــماد الصندلين إذا كان حاراً، والهندباء وخيارشنبر وعنـــب الثعلـــب للحـــارة، وماء الأصول ودواء اللك للبرودة وهو أحمر.

نقد وتقييم :

بعد هذه الجولة السريعة الموجزة التى أشارت الى بعض أعـــضاء أشهر جماعات ومدارس عصر الترجمة ، يمكن أن نضع الصورة النهائية لهذا الموضوع فى نقاط محددة فيما يلي :

شهد المجتمع الإسلامي إبان عصر الترجمـــة الرســـمي وجـــود جماعات ومدارس علمية أساسها الأفراد . فلقد رأينـــا جماعـــة ومدرســـة حنين بن اسحق بأعضائها الذين يشكلون أساس هذه الجماعة وتلك المدرسة (حنين – ابنه اسحق – حبيش بـــن الأعـــسم ... وغيـــرهم) وجماعـــة ومدرسة ثابت بن قرة بأعضائها (ثابت – ابنه سنان – عيسى بن أســـيد النصرانى) وجماعة ومدرسة أسرة بختيشوع بأعضائها (جـــورجيس – بختيشوع – جبرائيل) . وقد رأينا كيف لعبت تلك الجماعات والمـــدارس

العلمية دوراً بارزاً وملموساً فى نقل كثير من علوم الأمم الأخــرى الـــى العالم الإسلامى .

إن أهمية هذه المدارس والجماعات إنما تقاس أو تحــدد بمقــدار الناتج العلمى لعمل الجماعة والمدرسة ككل ، وأثر ذلــك علــى الأجيــال العلمية اللاحقة . وأعمال جماعات ومدارس الترجمة التى تناولناها إنمــا تمثل النصيب الأكبر من حركة الترجمة ككــل ، وذلــك بفــضل العمــل الجماعى الذى يأتى انتاجه دائماً أكبر بكثير من إنتاج الجهود الفردية .

وفى البنية الداخلية لكل جماعة ومدرسة وجدنا - بالإضافة الـــى سيادة مبدأ التعاون بن الأفراد - إن أهم وأخطر الأعــضاء هــو رئــيس المدرسة، وذلك إنما يرجع الى مسئوليته عــن المدرســة كلهــا، فيقــوم - فضلا عما كلف به نفسه من ترجمة وتأليف - بالإشراف والتوجيــه ، ومراجعة أعمال أفراد المدرسة . فحنين بن اسحق مــثلا الــذى تــرجم لجالينوس وحده ما يقرب من أثنين وتسعين مصنفاً بــاللغتين الــسريانية والعربية ، وخمسة عشر كتاباً لأبقراط بتفسير جــالينوس ، فــضلا عــن مؤلفاته الشخصية والتى تبلغ مائة مؤلف تبعاً لصاحب العيون[1] تبحث فى فروع المعرفة المختلفة وتدور فى الأغلب حــول الطــب ، والفلــسفة ، والمنطق ، والتاريخ ، والديانات بوجه عام ، فهذا الكم الضخم من الأعمال - مع الأخذ فى الاعتبار مبالغة ابن ابى أصيبعة - لم يمنــع حنــين بــن اسحق كرئيس لمدرسته من مباشرة أعمال أعضاء المدرسة ، بل ومراجعة وإصلاح بعضها . فقد أصلح لأبنه اسحق ترجمة أصطفن بن بسيل لكتاب علل النفس (لجالينوس) ، وأصلح ترجمة حبيش لكتاب منافع الأعــضاء (لجالينوس) لإسقاط حبيش سبع عشرة مقالة من الكتاب، وأصلح أيــضاً كتاب حيلة البرؤ الذى نقله حبيش بأكمله.

---

(1) انظر ثبت هذه المؤلفات فى ابن أبى أصيبعة ، ص 255 وبعدها.

ومن الجدير بالأعتبار أن بعض الجماعات والمدارس قد ضمت أعضاءً من جماعات ومدارس أخرى ، أو أفراداً لا ينتمون الى مدارس بالمعنى الواسع لمفهوم المدرسة . ومن ذلك أن رئيس " مدرسة حنين بن اسحق " وهو حنين قد تعلم على، واشتغل مع يوحنا بن ماسويه (ت 243 هـ / 857 م) وكان الأخير قد طرد حنيناً فى بداية الأمر من مجلسه زاعماً أنه لا يصلح للعلم. ويذكر صاحب العيون[1] أنه بعد اختفاء حنين عن يوحنا بن ماسويه لمدة عامين لم يسمع فيهما الثانى أى شئ عن الأول ، حدث أن وقع فى يد يوحنا بعض أعمال حنين المترجمة التى ترجمها وهو فى صحبة جبرائيل بن بختيشوع ، فما أن رآها يوحنا حتى أبدى تعجبه وقال لحاملها (وهو يوسف بن إبراهيم) : أترى المسيح أوحى فى دهرنا هذا الى أحد ؟ فقال يوسف : ما أوحى فى هذا الدهر ولا فى غيره الى أحد ، ولا كان المسيح إلا أحد من يوحى إليه . واستطرد يوسف قائلاً : هذا إخراج حنين بن إسحق الذى طردته من منزلك . فحلف بأن ما قاله له محال . ثم صدق القول بعد ذلك وأفضل عليه إفضالا كثيراً .. فاشتغل عليه حنين بصناعة الطب ، ونقل له كتباً كثيرة وخصوصاً من كتب جالينوس ، بعضها الى اللغة السريانية ، وبعضها الى العربية .

وهنا نجد حنين بن اسحق قد طبق مبدءاً من أهم المبادئ التى تقوم بين الأفراد والجماعات والمدارس ، وهو مبدأ التنافس " **Competion** " حيث جمع بينه وبين يوحنا بن ماسويه طبيعة مجتمعية واحدة ، وإطار ثقافى وأيديولوجى واحد ، وهذه الأمور من أبرز المستويات التى تعمل على تفسير السلوك التنافسي. كما يقترب حنين هنا من مفهوم الجيل الثورى الذى نادى به توماس كون فى القرن العشرين .

(1) عيون الأنباء ، ص 259.

وكذلك تعلم رئيس الجماعة والمدرسة الثانية " ثابت بن قرة " على محمد بن موسى بن شاكر ، ثم تكونت مدريته من أعضائها المذكورين . أما مدرسة أسرة بختيشوع ، فقد سبق أن ذكرنا أن حنيناً بن اسحق قد تعلم على أحد أفرادها البارزين وهو بختيشوع ونقل له كتباً كثيرة من كتب جالبنوس الى اللغة السريانية والعربية .

ومثل هذه الملاحظات التى وقفنا عليها فى تناولنا لجماعات ومدارس الترجمة إن دلت على شيئ ، فإنما تدل على مدى التواصل العلمى بين أفراد الجماعات والمدارس العلمية المختلفة ، وهذه حقيقة علمية ينبغى أن تؤخذ فى الاعتبار عند الحديث عن النهضة العلمية التى شهدها المجتمع الإسلامي فى القرون من الثالث إلى السادس للهجرة .

وبالبحث عن الهدف المشترك الذى يسعى الأعضاء الى تحقيقه من خلال انتمائهم الى الجماعات والمدارس العلمية ، وجدنا أن معظم أعضاء هذه الجماعات وتلك المدارس قد انتموا اليها رغبة فى العلم الذى خلع على أهله فى ذلك العصر إجلالاً وتوقيراً من العامة فضلاً عن الخاصة . وقد عُرف معظم خلفاء بنى العباسي – لاسيما المأمون – بحبهم للعلم وأهله ، وتقريبهم للعلماء هؤلاء الذين رغبوا – الى جانب شغفهم بالعلم – فى عطايا الخلفاء والوزراء وهباتهم . وقد روى أن المأمون كان يعطى حنين بن اسحق وزن ما يترجمه ذهباً . وقد بلغ ما حصله بختيشوع بن جوريس من وراء الاشتغال بالعلم حداً الى درجة مباراة الخليفة فى اللباس والزى والطيب والفُرش والتفسح فى النفقات مبلغاً يفوق الوصف . وها هو الخليفة "المعتضد " يصرح بخطئه حين وضع يده فى يد " ثابت بن قرة "، وعلل ذلك بقوله : " إن العلم يعلو ولا يعلى عليه " . فأى تبجيل وتوقير ورفعة منزلة للعماء أكثر من ذلك ؟!

أما عن نمط عضوية الأفراد داخل المدرسة ، فلم نجد أيـا مـن النصوص التى تشير الى أن أحد الأعضاء قد انتمى إجباريا الى مدرسته ، بل على العكس وجدنا أن نمط العضوية كان نابعاً من رغبـة الأعـضاء فى الانتماء الى المدرسة . وقد ساد بين أعـضاء المـدارس نظـم مـن العلاقات قائمة على التعاون والمحبة تربطهم بعضهم ببعض مـن أجـل تحقيق أهداف المدرسة ككل .

وإذا كانت الظروف المجتمعية قد ساعدت على ازدهـار معظـم الجماعات والمدارس العلمية ، فإنها نفسها كانت بمثابة معوقات أثرت فى نشاط بعض الجماعات والمدارس فى فترات معينة . ففى الوقت الذى نجد فيه الخليفة المأمون يشجع العلماء ويقربهم من بلاطه ، نجد المتوكل يتعمد إهانة بعض العلماء ويعمل على إذلالهم . وقد حدث ذلك مع رئيس مدرسة الترجمة الأولى "حنين بن اسحق" الذى نال إذلال المتوكـل لـه بحبـسه وضربه ومنعه من مزاولة نشاطه العلمى ، وكان ذلك بسبب مكيدة دبرها له الحاسدون والجاحدون عليه من أعدائه . يقول حنين : " أنه لحقنى مـن أعدائي ومضطهدى الكافرين بنعمتى الجاحدين لحقى ، الظـالمين لـى ، المعتدين علىّ من المحن والمصائب والشرور ما منعنى من النوم وأسهر عينى ، وأشغلنى عن مهماتى"[1].

ومع أن بختشيوع بن جورجيس قد بلغ منزلة رفيعـة فـى عهـد المتوكل ، إلا أنه قد نال سخط وغضب هذا الخليفة ، فقبض عليه ونقـاه الى صحراء البحرين[2].

ومما لا شك فيه أن مثل هذه الحوادث والنكبات من أشد المؤثرات

---

(1) أنظر تفاصيل محنة حنين ونكبته فى ابن أبى أصيبعة، عيون الأنباء، ص 263 وبعدها .

(2) راجع ، تاريخ الطبرى 5 / 327.

السيئة التى تثبط همة العالم ، الأمر الذى ينعكس على نشاطه العلمى بالإجمال . ولكن لحسن الحظ أن النكبات والعثرات التى تعرضت لها بعض المدارس العلمية لم تستمر طويلاً ، وعاد العلماء المنكوبين الى مزاولة نشاطهم العلمى .

وإذا كان من أخص خصائص العلماء تميزهم بصفات وشيم متعارف عليها على مر العصور، فإن جماعة ومدرسة حنين بن اسحق قد تمسكت بالمبادئ والتقاليد العلمية النبيلة . فها هو رئيس المدرسة يقوم بالتضحية بحياته على أن يركب دواء يقتل به إنسان حتى ولو كان عدو له[1].

كذلك ذكر ابن أبى أصبيعة[2] أن جنس جورجس وولده كانوا أجمل أهل زمانهم بما خصهم الله به من شرف النفوس ، ونبل الهمم ، ومن البر والمعروف والأفضال والصدقات ، وتفقد المرضى من الفقراء والمساكين،

---

(1) يذكر ابن العبرى أن المأمون قال لحنين : أريد أن تصف لى دواء يقتل عدواً نريد قتله ، وليس يمكن إشهار هذا ونريده سراً ، قال حنين : ما تعلمت غير الأدوية النافعة، ولا علمت أن أمير المؤمنين يطلب منى غيرها ، فإن أحب أن أمضى وأتعلم فعلت : فقال هذا شئ يطول بنا . ثم رغبه وهدده وحبسه فى بعض القلاع سنة ، ثم أحضره وأعاد عليه القول ، وأحضر سيفاً ونطعاً . فقال حنين : قد قلت لأمير المؤمنين ما فيه الكفاية. قال الخليفة : فأننى أقتلك . قال حنين : لى رب يأخذ لى حقى غداً فى الموقف الأعظم . فتبسم المأمون وقال له : طب نفسا فإننا أردنا امتحانك والطمأنينة اليك . فقبل حنين الأرض وشكر له . فقال الخليفة : ما الذى منعك من الإجابة مع ما رأيته من صدق من الأمر منا فى الحالين . قال حنين : شيئان هما ، الدين والصناعة . أما الدين فإنه يأمرنا باصطناع الجميل مع أعدائنا ، فكيف ظنك بالأصدقاء . وأما الصناعة فإنها موضوعة لنفع أبناء الجنس ومقصورة على معالجتهم ، ومع هذا فقد جُعل فى رقاب الأطباء عهد مؤكد بايمان مغلظة أن لا يعطوا دواء قتالاً لأحد . فقال الخليفة : إنهما شرعان جليلان (تاريخ مختصر الدول) ص 251 - 252 .

(2) عيون الأنباء، ص 198.

والأخذ بأيدى المنكوبين على ما يتجاوز الصفة والشرح .

من كل ما سبق ننتهى الى أن جماعاتا ومدارس الترجمــة التــى شهدها المجتمع العلمى الإسلامي إبان نهضته العلمية ، كانت بمثابة جسر عبور المسلمين الى علوم ومعارف الآخر ، الأمر الذى ساعد على التطور والإبداع فى بنيّة العلوم العربية الإسلامية فيما بعد .

الفصل الثانى

بيت الحكمة وأثره فى بنّية المجتمع العلمى

تكاد تتفق معظم الكتابات القديمة والحديثة على أن المـــأمون هـــو الذى أنشأ " بيت الحكمة " فى بغداد . لكن هناك بعض الكتابـــات والآراء التى ترجح أن الذى خطط ووضع أساس تلك الدار هو هـــارون الرشـــيد، ثم اتسعت بعد ذلك فى عهد المأمون . وكلا الرأيين صـــواب لأن وضـــع الأساس غير الاكتمال . وكلتا المـــرحلتين يكمـــلان بعضـــهما بعضـــا ، فلا نضج بلا تكوين ، كما لا شباب بلا طفولة . إذن فنحن نزعم مقدما أن الرشيد هو الذى بدأ إنشاء بيت الحكمة ، إذن علينا أن نبحث عن المبررات الدالة على وجود " دار الحكمة "" فى زمن الرشيد . ثم نحـــاول التعـــرف على الخطوات التى قام بها المأمون لإخراج بيت الحكمة على الصـــورة التى عرف بها فى التاريخ . وكذلك أنواع النشاطات العلمية التى وجـــدت فى بيت الحكمة ، والأسس التى قامت عليهـــا مثـــل هـــذه النشـــاطات . وأخيراً نبحث عن أثر بيت الحكمة فى إيجاد نماذج مماثلة فـــى الأقطـــار الإسلامية المختلفة وأثر كل ذلك على التواصل بين المسلمين والآخر فـــى المجال العلمي .

مدخـــل:

من الغريب أن بيت الحكمة محوط بغموض شـــديد ، لـــم يعثـــر الباحثون عنه إلا على نتف قليلة ، فهل كان مكتبـــة فقـــط ، أو مكتبـــة ، ومعهداً، ومرصداً ؟ وأين كان مكانه ؟ وهل أنشأه الرشـــيد أم المـــأمون ؟ وما نظامه وماذا يقوم به من أعمال ؟ كل هذه الأسئلة ونحوها من العسير الإجابة عنها ، ولم يصل الى أيدينا ما نستطيع أن نتخذ منه جواباً شافياً .

أما الأسم ، فأحياناً يستعمل العلماء أسم بيت الحكمة ، كابن النديم والقفطى، وأحيانا خزانة الحكمة كياقوت ، فالخزانة كلمة معروفة وهى أسم الموضع الذى يخزن فيه الشئ ، وفى القرآن الكريم : " وما مـــن شـــئ إلا عنـــدنا خزائنه .." [1] "ولا أقول لكم عندى خزائن الله .." [2] فاستعملوه للدلالة على المكان الذى حفظت فيه الكتب . وأما البيت فاستعملوه فى الدار وأطلقـــوه على حوانيت التجار ، والمواضع المباحة التى تباع فيها الأشياء ، ويبـــيح أهلها دخولها ، وقد أطلقوا فى هذا العصر بيت المال على المكـــان الـــذى يحفظ فيه مال الدولة ، فلا يبعد أن يكونوا أطلقوا كذلك " بيـــت الحكمـــة " على المكان الذى حفظت فيه الكتب . وأما كلمة " الحكمة " فقد استعملوها فيما يرادف " فلسفة " . فالظاهر أنهم أطلقوا خزانة الحكمة وبيت الحكمـــة على مكان المجموعة من هذه الكتب ، لأن كلها أو أكثرها ليست من الكتب الدينية ، بل من الكتب التى عنى بنقلها عن الأمم الأخرى ، وأكثـــر هـــذه الكتب فلسفة أو حكمة ، وإن كان فيها شئ من التحف والآثار ، فابن النديم يذكر أنه نقل من خزانة المأمون الخط الحبشي[3].

---

(1) الحجر 21 .

(2) هود 31.

(3) أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، 61/2 ، 63 - 64 .

بيت الحكمة من الرشيد الى المأمون :

سبقت الإشارة الى أن حركة الترجمة من اللغات الأخرى الى العربية قد زادت فى عهد الرشيد عن الفترة التى ابتدأت فيها بواكيرها الأولى على يد خالد بن يزيد . وكان الرشيد أكثر إقبالاً على الحركة العلمية من المنصور ، حيث " بلغت بغداد فى عهده درجة لم تصل اليها من قبل ، فأصبحت مركز التجارة وكعبة رجال العلم والأدب"[1]. وهارون الرشيد نفسه كان من أفاضل الخلفاء وفصحائهم علمائهم، "يحب الشعر والشعراء ، ويميل الى أهل الأدب والفقه ، ويكره المرآء فى الدين" [2]. وكان بلاطه يزدان دائماً بمجالس العلم التى كثيرا ما كان يشترك فى فاعليتها ، ففى المجلس الذى عقد بين الكسائيّ والمفضّل بحضرته ، بادر الرشيد بافتتاح المجلس وسأل المفضل : كم أسم فى سيكفيكهم الله ؟[3]. وقد سجل لنا الزجاجى فى كتابه "مجالس لعلماء" كثيراً من المجالس العلمية ، ومجالس المناظرات التى عقدت بحضرة الرشيد ، ومنها : مجلس سيبويه مع الكسائي[4]، ومجلس الكسائي مع الأصمعى[5]، ومجلس أبى محمد الريدي مع الكسائي[6]، ومجلس أبى يوسف صاحب أبى حنيفة مع على بن حمزة[7].

---

(1) حسن إبراهيم حسن ، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ، دار الجيل بيروت ، ومكتبة النهضة المصرية ، ط الرابعة عشر 1996 ، جـ 2 ، 42.

(2) الطبرى 16/5 .

(3) الزجاجى، أبو القاسم عبد الرحمن بن اسحق، مجالس العلماء، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجى بالقاهرة، دار الرفاعى بالرياض، الطبعة الثانية 1403 هـ، ص 30 .

(4) الزجاجى ، ص 9 .

(5) الزجاجى ، ص 35 .

(6) الزجاجى ، ص 235 .

(7) الزجاجى ، ص 259 .

وفى تعبير دقيق جامع يصف الجو العلمى الذى امتاز بـــه بـــلاط هارون الرشيد يقول ابن طباطبا إنه " لن يجتمع على بـــاب خليفـــة مـــن العلماء والشعراء والفقهاء والقراء والقضاة والكتاب ... ما أجتمـــع علـــى باب الرشيد "[1].

أما بالنسبة لحركة الترجمة ، فإننا نرجح أن معظم التراجمة كانوا يقومون بأعمالهم فى منازلهم ، بخلاف الفقهاء وعلماء الدين الذين وجدوا فى المساجد دورا للعلم الى جانب دورهم الحقيقية أيضا . ومـــع اقتصـــار طبيعة الدراسة فى المساجد فى تلك الفترة على علوم الدين وعلوم اللغة ، فإنه يصعب أن نجد أحد التراجمة السريان يقوم بنقل المنطق الأرســـطى مثلا وهو يستند الى اسطوانة من اسطوانات المسجد ، ومجاور لأسطوانة أخرى تشهد محاضرة فى الفقه الحنبلى مثلا !

إذن قام التراجمة بأعمال الترجمة فى دورهم ، أو على أقل تقدير فى أماكن خاصة بهم كأن تكون زاوية فى قصر الخليفة ، أو أحد الوزراء، أو الأمراء . ومن هنا شرع الرشيد فى إنشاء " دار الحكمة" لتكـــون أول دار عامة تجمع شتات العلماء ، وتجرى عليهم الأرزاق .

ومن الإشارات الدالة على وجود " دار الحكمة " فى عهد الرشيد ، ما ذكره ابن النديم فى أثناء ترجمته لأبى سهل الفضل بن نوبخت ، حيث قال: " فارسى الأصل .. وكان فى خزانة الحكمة لهارون الرشيد . ولهـــذا الرجل نقل من الفارسي الى العربى ومُعَوّله فى علمه على كتب الفرس[2]. وفى موضع آخر من الفهرست يشير ابن النديم الى بيت الحكمة الرشيدي، ثم المأمونى، وذلك فى حديثه عن عَلان الشـــعوبى والـــذى قـــال فيـــه:

---

(1) ابن طباطبا ، الفخرى ، ص 166 – 168 نقلا عن حسن إبراهيم حسن ، تاريخ الإســـلام ص 53.

(2) ابن النديم ، الفهرست ، ص 382 .

" أصله من الفرس وكان راوية عارفاً بالأنساب والمثالب والمنافرات، منقطعاً الى البرامكة، وينسخ فى بيت الحكمة للرشيد والمأمون والبرامكة"[1].

إن مثل هذه الإشارات - بالإضافة الى اهتمام الرشيد بالعلم وحب العلماء - إنما تدلنا بوجه من الوجوه على أن بيت الحكمة وجد فى عهد هارون الرشيد ككيان علمى قائم بالفعل[2] تجرى فيه بعض الأنشطة العلمية المختلفة لاسيما النسخ والترجمة .

أما عن مكونات " بيت الحكمة " كبناء ، فإن أصحاب مرجع متخصص فى تاريخ العراق بصفة عامة ، وتاريخ بغداد بصفة خاصة يذهبون الى أن بيت الحكمة فى عهد الرشيد قد تكوّن من بناية كبيرة فيها عدد من القاعات والحجرات الواسعة موزعة فى أقسام الدار ، وتضم مجموعة من خزائن الكتب ، فى كل خزانة مجموعة من الأسفار العلمية الخاصة بعلم من العلوم ، ورتب الرشيد فيه عدداً من المترجمين ومن يعاونهم من النساخ والخزان، والمجلدين، والوراقين، فكان من المترجمين فيه أبو سهل الفضل بن نوبخت الذى عنى بالنقل من الفارسية[3] ومن النساخ علان الشعوبى[4]. وفى عصر المأمون اكتمل البناء واتسعت الدار

---

(1) ابن النديم ، الفهرست ، ص 153 - 154 .

(2) D. E. T . J. Sourdel., La Civilisation Del. Islam Classique. Paris 1950, p . 52.

(3) صالح أحمد العلى، وآخرون، العراق فى التاريخ ، طبعة بغداد 1983 ص475.

(4) تذكر بعض المراجع القديمة والحديثة خطأ أن يوحنا بن ماسويه تولى ترجمة الكتب الطبية القديمة التى جلبت من أنقرة وعمورية وسائر بلاد الروم لهارون الرشيد ، وذلك استنادا الى ما انفرد به ابن جلجل عن سائر كتب التراجم، حيث قال فى ترجمة يوحنا بن ماسويه: " مسيحى المذهب ، سريانى ، قلده الرشيد ترجمة الكتب القديمة الطبية مما وجد بأنقرة وعمورية وبلاد الروم حين سباها المسلمون " (طبقات الأطباء والحكماء ، ص 65) . والحقيقة أن يوحنا بن ماسويه دخل بغداد فى زمن المأمون وصار طبيباله وليس للرشيد ،=

نظراً للشغف العلمي والاتجاه العقلي الذى عرف به المأمون . ولذلك نراه يبذل كل ما فى وسعه لاقتناء نفائس الكتب المعروفة وقتئذ . ومن ذلك أنه كان بينه وبين ملك الروم مراسلات ، فكتب إليه يسأله الإذن فى إنفاذ مـــا يختار من العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلد الروم ، فأجاب الى ذلـــك بعد امتناع ، فأخرج المأمون لذلك جماعة مـــنهم الحجـــاج بـــن مطـــر ، وابن البطريق ، وسلما صاحب " بيت الحكمة " وغيرهم ، فأخـــذوا ممـــا وجدوا ما اختاروا ، فلما حملوه إليه أمرهم بنقله ، فنقل . وقـــد قيـــل أن يوحنا بن ماسويه ممن نفذ الى بلاد الروم(1).

ويستنتج من هذا أن المأمون أرسل بعثة الى القسطنطينية لإحضار الكتب اليونانية من طبية وفلسفية ، وأنه كان من بين أفراد البعثة صاحب بيت الحكمة ، وهو سُلْمْ - ومعروف أنه كان فى القسطنطينية مكتبة كبيرة أُنشئت سنة 336 م ، وعنى بعض الملوك بتوسيعها حتى بلغ ما فيها نحو مائة ألف مجلد ، وأحرق بعضهم بعض ما فيها من الكتب الدينية انتصاراً لمذهبه الديني ، ولكنها جددت بعده ، واتسع نطاقها فكانـــت فـــى عصـــر المأمون زاخرة بالكتب - ، كما يستنتج أن سلما وسهل بن هـــارون كانـــا مشرفين على الخزانة ، إما متعاصـــران ، ولكـــل دائـــرة اختصـــاص ، أو متعاقبان . ويظهر أيضا أن " بيت الحكمة " كان مجموعـــة خـــزائن ،

=والمأمون هو الذى قلده أمانة الترجمة . كما أن فتح أنقرة وعموريـــة كـــان فـــى زمـــن المعتصم بالله سنة 223 هـــ ، ولم يكن فـــى عصـــر الرشـــيد كمـــا ذكـــر ابـــن جلجـــل (د. ماهر عبد القادر محمد ، حنين بن اسحق ، العصر الـــذهبى للترجمـــة ، ص 42) . وقد تناقلت بعض المراجع القديمة والحديثة خطا ابن جلجل هذا ، ومنها : عيـــون الأنبـــاء لابن أبى أصيبعة ص 24، تاريخ مختصر الدول لابن العبرى ص 227 ، ضحى الإسلام لأحمد أمين 2/ 62 ، العراق فى التاريخ لصالح العلى وآخرين ص 476 ، الصلة بين علم الكلام والفلسفة لعباس سليمان ص 24 .

(1) الفهرست 339 .

كل مجموعة من الكتب خزانة ، وأن سهل بن هارون كان مشـرفا علـى القسم الذى أحضرته بعثة القسطنطينية، كذلك يغلب الظن على أن كتـب الرشيد قد أفردت فى خزانة ، وكتب المأمون قد أفـردت فـى أخـرى، فإبن النديم يستعمل أحيانا خزانة المأمون وأحيانا أخرى خزانة الرشيد[1].

أوجه النشاط العلمى فى بيت الحكمة

وعلى كل فإن " بيت الحكمة " يعتبر أول مكتبة عامة ذات شـأن فى العالم الإسلامي ، ولعله أول جمعية إسلامية يجتمع فيها العلماء للبحث والدرس ، فكان بذلك مركزاً علمياً شمل علوم الطب والفلسـفة والحكمـة وغيرها[2]. وليس من المغالاة فى شئ أن نقول أن هذه المؤسسة قد لعبت دوراً هاماً فى نقل تراث الحضارات القديمة الى العالم الإسلامي، فقد قامت هذه المؤسسة التى ضمت علماء من المسـيحيين، واليهـود، والمسـلمين على الاهتمام " بالمعارف الأجنبية " من علوم وفلسفة اليونان، ومؤلفـات جالينوس ، وهيبوقراطيس ، وأفلاطون ، وأرسطو ، والشارحيين من أمثال الإسكندر الأفروديسي ، وثيمستيس ، ويوحنا الفيلوبونى[3] (يحيى النحوى). وفى " تاريخ كمبردج للإسلام " فى الجزء الذى تناول المجتمع الإسـلامي والحضارة ، والذى نشره الأساتذة هولت ، لامبتون ، برنـراد لـويس ، نجد التأكيد على أن بيت الحكمة لعب دوراً هاما فى نقل العلـوم القديمـة الى العالم الإسلامي[4].

لكن ثمة تساؤل هام يطرح نفسه هنا ، مؤداه : ما الأقسـام التـى

---

(1) ضحى الإسلام 2 / 63 .

(2) د. عبد الحليم منتصر ، مرجع سابق ، ص 59 .

(3) حيدر بامات، اسهام المسلمين فى الحضارة الإنسانية ، ترجمة د . ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية (د . ت) ، ص 78 - 79.

(4) The Cambridge History Of Islam Op . Cit, p . 748.

احتواها بيت الحكمة ؟ ولعل أهمية هذا التساؤل تأتى من اختلاف الآراء حول الإجابة عليه .

ويمكن لنا أن نقدم تصور لأقسام بيت الحكمة بناء على ما توافر لنا من النصوص ، فمن المؤكد أنه ضم الى جانب المكتبة أو خزانة الكتب الكبيرة ، قسماً خاصاً للترجمة ، ولكن هذا التأكيد لا نستطيع أن نعممه بالطبع على بقية أقسام بيت الحكمة المزعومة ، فقد زعم بعض الباحثين[1] أن بيت الحكمة اشتمل الى جانب المكتبة وقسم الترجمة على قاعات للقراءة مزودة بطناقس من الحرير يجلس عليها القراء ، وقاعات كبيرة للمحاضرات ، والمناظرات أشبه بقاعات المحاضرات فى مكتباتنا الحديثة، والواقع أن معظم المصادر والمراجع التراثية التى تناولت بيت الحكمة لم تشر من قريب ــ أو من بعيد الى مثل هذه الأقسام ، فلم يكن بيت الحكمة جامعة كبيرة يتصل بها مكتبة ومرصد فلكى كما بالغ البعض فى الزعم بأن المأمون قد بناه فى بيت الحكمة . فليس هناك أيضا من النصوص ما يشير صراحة الى ذلك . كما أن الحالة العلمية فى عصر المأمون قد اقتصرت فى مجملها على الترجمة والنقل. ولم يكن معظم علماء المسلمين قد وصلوا الى مرحلة النضج والابتكار الى الدرجة التى تمكنهم من تخطيط وبناء مرصد فلكى . حتى إن الخوارزمى الرياضى والفلكى المشهور ، والذى "كان منقطعاً الى خزانة الحكمة للمأمون"[2] لم يشر على الأخير ببناء مرصد فلكى فى الخزانة ، حيث أنصبت معظم بحوثه فيها على الحساب والهندسة، وسوف يأتى تفصيل ذلك فى موضع لاحق من هذا الكتاب.

والنتيجة التى نخلص اليها من هذه المناقشة أنه كلما قلت

---

(1) د. خالد الحديدي ، من بيت الحكمة فى بغداد الى زاويه القصبى بطنطا ، دار الوسطانية للنشر ، القاهرة (د . ب) ، ص 28 .

(2) الفهرست 383 .

النصوص الخاصة بموضوع ما ، كثر اختلاف الآراء حول هذا الموضوع. وبناء على ذلك يأتى تصورنا الخاص لبيت الحكمة فيما يلي:

الغالب – بناء على النصوص التى بين أيدينا – أن بيت الحكمة كان مكتبة ملحقة بقصر الخليفة وليست مكاناً خارجياً ، إذ لم ينقل إلينا فى تخطيط بغداد خبر عن بناء خاص للمكتبة ، وقد اعتاد الخلفاء أن يفعلوا هذا فى قصورهم ، فكان فى قصر قرطبة مكتبة ، وفى قصر الخليفة الفاطمي العزيز بالله مكتبة[1]. ولعل مثل هذه المكتبات قد اتخذت نموذج مكتبة بيت الحكمة مثالا يحتذى به نظراً لما حظيت به من شهرة علمية واسعة بين أرجاء العالم الإسلامي .

وقد انقسم " بيت الحكمة " الى قسمين أثنين فقط ، قسم المكتبة ، وقسم الترجمة . ونستطيع أن نؤكد كلامنا هذا من الوقوف على الأعمال العلمية التى شهدها بيت الحكمة بقسميه فيما يلي :

أما القسم الأول ، أي المكتبة أو " خزانة الكتب " فإن القلقشندى يعتبرها من أعظم ثلاث خزائن للكتب فى الإسلام . والثانية هى خزانة الفاطميين بمصر ، وكانت من أعظم الخزائن ، وأكثرها جمعاً للكتب النفيسة من جميع العلوم ... والثالثة هى خزانة خلفاء بنى أمية بالأندلس ، وكانت من أجل خزائن الكتب أيضا .

ولقد قام على أمر مكتبة " بيت الحكمة " مجموعة من الأفراد يشغلون وظائف معينة ، وهم : الخازن ، أو أمين المكتبة – التراجمة – النساخ والمجلدون – المناولون . كان الخازن يشرف على الناحية الإدارية فهو يمد المكتبة بالكتب الجديدة ، ويلاحظ دقة الفهارس ، وحسن تنظيمها وشمولها ، وييسر للعاملين عملهم ما استطاع الى ذلك سبيلا. وعليه

---

(1) ضحى الإسلام 2 /64 .

المحافظة على الكتب من الضياع ، والضن بها على من ليس أهلا لهــا ، ولقد أدرك المسلمون فى العصور الوسطى أن وظيفة الخازن ليست عملاً إدارياً فحسب ، إنما هى عمل علمى قبل كل شئ وعلى هذا فقــد أُختيــر لهذه الوظيفة جماعة من أساطين العلمــاء ومشــاهير الأدبــاء[1] مثــل : سهل بن هارون ، وسعيد بن هارون ، وسلم صــاحب بيــت الحكمــة . فالأول كان حكيماً ، شاعرا متحققاً بخدمة المأمون ، وصــاحب خزانــة الحكمة ، وله من الكتب عدة منها : كتاب ديوان الرسائل ، كتــاب ثعلــة وعفرا على مثال كليلة ودمنة ، كتاب النمر والثعلب ، كتاب تدبير الملــك والسياسة. وشارك الثانى سهل بن هارون فى بيت الحكمة ، وكان بليغــاً فصيحاً مترسلا ، وحكى عنه الجاحظ ، وله من الكتب ، كتــاب الحكمــة ومنافعها، وله رسائل مجموعة. وكان سلم مع سهل بــن هــارون أيضــا فى بيت الحكمة ، وله نقول من الفارسي الى العربي[2].

وكانت مكتبــة بيــت الحكمــة لا تحــوى كتبــاً عربيــة فقــط، ولكنها تحتوى على كتب باليونانية، وكتب بالسريانية، وكتب باللاتينيــة، وكتب ترجمها المترجمون إضافة الى كل الأصول التى كــان المــأمون يستحضرها من الروم[3]. ومع ضخامة عدد الكتب التى احتوتها المكتبــة، إلا أن المسلمين لم يعرفوا الطريقة الحديثة فى وضع الكتب على الأرفف، بل كانوا يضعونها مستلقية الواحد فوق الآخر ذوات القطع الصغير فــوق ذوات القطع الكبير.... وهكذا . وقد ترتب على تنظيم الكتب بهذه الطريقة شئ آخر هو أن عنوان الكتاب واسم مؤلفه لم يكتبا على ظهر الكتاب كما

---

(1) راجع أحمد شلبى ، دراسات فى الحضارة الإسلامية ، الجزء الرابــع ، تــاريخ التربيــة الإسلامية ، مكتبة النهضة المصرية 1966 ، ص 159.

(2) الفهرست 174 .

(3) خالد الحديدي ، مرجع سابق ، ص 27 .

هو متبع فى العهد الحاضر ، بل كان المعروف أن يكتب علـــى أطــراف الصفحات مجتمعة من أسفل وتجعل رؤوس الأحرف تجاه بدء الكتـــاب ، فإذا وضعت الكتب بعضها فوق بعض ، جعل الجانب الذى عليه الكتـــاب من الجهة الخارجية للرف ليواجه الشخص الذى يبحث عن كتاب معـــين فيسهل فى هذه الحالة أن يعثر على الكتاب الذى يريده . أما الكتب الثمينة أو غير المجلدة فقد كان كل منها يحفظ غالباً فى صندوق مصـــنوع مـــن الورق المقوى فى الغالب وعلى قدر حجم الكتاب ، ويكتب العنوان واســـم المؤلف فى هذه الحال على جانب الصندوق بدلا مـــن أطـــراف الـــورق. وفى دار الكتب المصرية بالقاهرة مجموعة كبيـــرة منحـــدرة مـــن تلـــك العصور كُتِبَ العنوان وأسم المؤلف على أطراف أوراقها أو على جوانب صناديقها[1].

أما التراجمة ، فكانت أعمالهم فى النقل من اللغات الأخرى الـــى العربية من أهم الأعمال على الإطلاق فى بيت الحكمة . وقد سبق الحديث عن ذلك[2]. ومن مفاخر المسلمين أنهم أدركوا فـــى العصـــور الوســـطى ضرورة أن يكون بالمكتبة قسم للطبع والنشر ، ولم تكن وســـائل الطبـــع الحديثة قد وجدت بعد بطبيعة الحال ، فعينوا بالمكتبات نسّاخاً عرفوا بالدقة والاتقان وجودة الخط .. وكان على الناسخ أن يلحظ الدقة والاتقـــان فـــى عمله ، بحيث لا تدعوه الرغبة فى سرعة الإنجاز أن يحذف فـــى أثنـــاء الكتابة شيئا أو أن يسهو عنه ، وعليه أن يتتبع تعليمات مستأجره بملاحظة عدد الوراق، ونظام الكتابة، وعدد الأسطر فى كل صفحة ولـــون الحبـــر وغير ذلك[3].

ومع ذلك فقد وصل الينا كثير من كتب التراث المخطوطـــة قلمـــا

---

(1) راجع، أحمد شلبى ، مرجع سابق ص 149 - 150 .

(2) انظر الفصل الخاص بحركة الترجمة من هذا الكتاب.

(3) أحمد شلبى ، مرجع سابق ، ص 164 - 165.

تخلو من أخطاء الناسخ ، ويعرف ذلك جيداً محققوا النصوص المخطوطة. وكان من أشهر نساخ بيت الحكمة " علان الشعوبى " الذى كـان ينسـخ للرشيد والمأمون على رأى صاحب الفهرست[1]. وقد اقترنت مهنة النسخ بعملية أخرى هى التجليد الذى بدأ عند المسلمين بسـيطاً، ولكنـه تطـور بسرعة عجيبة حتى أصبح فناً فيه دقة وجمال[2]. ومن مجلدى هذا العصر نذكر ابن أبى حريش الذى كان يجلد فى خزانة الحكمة للمأمون[3].

تلك هى أهم أقسام " بيت الحكمة " قسم المكتبة ، وقسم الترجمة . وقد وقفنا على الأعمال التى كانت تجرى فى هذين القسمين من تخـزين للكتب بطريقة معينة ، ونسخ وتجليد وقراءة ومطالعة ، وبحث فى قاعات المكتبة، الى العكوف على ترجمة ونقل علوم ومعارف الأمم الأخرى فـى قسم الترجمة بمعرفة حذاق التراجمة فى ذلك العصر .

وقد انتشرت المكتبات العامة فى معظم أقطار العالم الإسلامي بعد إنشاء مكتبة " بيت الحكمة " . ويمكن اعتبار هـذه الصـورة مـن أهـم المؤثرات العلمية والثقافية التى أحدثتها مكتبة "بيت الحكمة" فـى العـالم الإسلامي، ويمكن الحديث بشئ من الإيجاز عن بعض توابع "بيت الحكمة" من المكتبات الخاصة والعامة فيما يلي :

يذكر ابن النديم أن الفتح بن خاقان – الذى اتخذه المـأمون أخـاً وكان يقدمه على سائر ولده وأهله – كان له خزانة جمعها له علـى بـن يحيى المنجم ، لم ير أعظم منها كثرة وحسناً ، وكان يحضر داره فصحاء الأعراب وعلماء الكوفة والبصرة[4].

ولقد زخرت مكتبة قرطبة بكثير من المصنفات فى مختلف العلوم

---

(1) الفهرست 154 .

(2) أحمد شلبى ، مرجع سابق ، ص 170 .

(3) الفهرست 14 .

(4) الفهرست 159 ، 205.

والفنون . فقد بذل الحكم المستنصر حتى قبل أن يجلس على عرش الخلافة الأموية سنة 350 هـ / 961 م ، جهوداً عظيمة الأثر فى توجيه الدراسات الأندلسية فى ميدان العلوم والطب . وكانت المكتبة التى أنشأها فى قصره بقرطبة ذات ثراء لا يقارن ، إذ كانت تضم بين خزائنها أربعمائة ألف مجلد فى وقت لم تعرف فيه الطباعة ، وكانت الفهارس التى وضعت لها فى غاية الاختصار حتى إنها اكتفت بذكر أسماء الكتب ومؤلفيها فحسب . وكانت هذه المكتبة تحتوى على أربعة وأربعين سجلا، كل منها يقع فى خمسين ورقة . وكانت هناك شبكة محكمة من الباحثين والسماسرة والناسخين يعملون لحساب ذلك الخليفة الأموى فى الأندلس . وقد انتشروا فى جميع أنحاء العالم الإسلامي سعياً وراء المؤلفات .. وقد امتاز الحكم المستنصر بقراءة كثير من هذه الكتب والتعليق عليها[1].

أما دار الحكمة بالقاهرة فقد أنشئت فى عهد الحاكم بأمر الله سنة 395 هـ/1004 م. وقد حملت اليها الكتب من خزائن القصور، وحمل اليها من خزائن الحاكم من الكتب ما لم ير مثله مجتمعاً لأحد الملوك قط ، وأجريت الأرزاق على من فيها من العلماء والفقهاء والأطباء. وأبيح دخولها لسائر الناس ، فوفدوا اليها على اختلاف طبقاتهم، فمنهم من يحضر للقراءة ، ومنهم من يحضر للنسخ ، ومنهم من يحضر للتعليم . كما أباح الحاكم المناظرة بين المترددين الى دار الحكمة ، فيعقدون الاجتماعات والمناظرات. وظلت دار الحكمة مزدهرة حتى أوائل القرن السادس الهجرة[2].

وكانت خزانة سابور بن أردشير المتوفى سنة 416 هـ/1025 م

---

(1) حسن إبراهيم حسن ، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافى والاجتماعي ، 145 - 144/3 .

(2) أحمد شلبى ، تاريخ التربية الإسلامية ، ص 141 .

ملتقى للباحثين والقراء ، وكثيراً ما كان يجتمع بها جلة العلماء الذين يتباحثون ويتناظرون ، ومن هؤلاء أبو العلاء المعرى الذى أحبها وآثر الإقامة بها حين كان ببغداد[1].

وكان الجامع الأزهر فى عهد الأيوبيين والمماليك داراً للعلم تضج بجماعات العلماء والفقهاء، وتحوى خزانة كتب ضخمة ضمت إلى جانب المصاحف الثمينة، الكتب المفيدة فى سائر فروع العلم[2].

وحظى الجامع الأموى[3] بدمشق باهتمام الخلفاء والحكام والملوك على مر العصور الإسلامية .. فكان منارة للعلم والمعرفة، ومدرسة جامعة للعلماء والطلاب، فيه تُلقى الدروس العلمية من كل فن، وإليه يغد طلاب العلم من كل صوب للنهل من معين الثقافة والالتقاء بالعلماء. وقد ظل هذا الجامع فى العهدين الأيوبى والمملوكى قبله للعلماء والدارسين ومركزاً علمياً بارزاً ومكتبة ضخمة تشتمل على أكثر من خمسة آلاف مجلد.

وضمت مكتبة المدرسة العادلية التى أنشأها الملك العادل نور الدين زنكى مجموعة من الكتب فى مختلف فروع العلم والمعرفة ساعدت فى تأليف الموسوعات الكبرى، فصنف بها أبو شامة موسوعته "تاريخ الروضتين في أخبار الدولتين"، وألف بها ابن خلكان موسوعته "وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان".

ولم يقف حب المكتبات وتقديرها والحرص عليها على العلماء والباحثين، وإنما تعداها الى سواهم من عامة الناس ، وأصبح وجود مكتبة

---

(1) نفس المرجع ص 147 .

(2) راجع، المقريزى، تقى الدين أحمد بن على، كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقريزية، طبعة بولاق 1276هـ، ج2، ص269.

(3) راجع، عبد الرحمن المزينى، الحياة العلمية فى القرنين السابع والثامن الهجريين، المدينة المنورة 1424هـ/ 2003م، ص75 – 76.

بالمنزل من تمام زينته وتأسيسه ، حتى ولو لم يكن صاحب المنزل مؤهلا للإطلاع والاستفادة من زخائرها ، فهى على كل حال تضفى على المنزل جمالاً وعلى صاحبه كمالاً وجلالاً.

وفى مطلع القرن الرابع الهجرى أنشأ ابو القاسم جعفر بن محمد ابن حمدان الموصلى المتوفى سنة 323هـ/ 934 م "دار العلم" فى الموصل جعل فيها خزانة كتب من جميع العلوم وقفاً على كل طالب لعلم، لا يمنع أحد من دخولها ، إذا جاءها الغريب يطلب الأدب، وإن كان معسراً أعطاه ورقاً ، وورقا (مالا) . وكان لذلك أثره فى تأسيس عدد كبير من المدارس بعد القرن الرابع الهجرى فى الموصل منها : المدرسة "النظامية " التى أسسها نظام الملك ، والمدرسة " الأتابكية " العتيقة قبل سنة 542 هـ/1147 م، والمدرسة "المهاجرية" قبل سنة 585 هـ / 1189م التى درس فيها العلامة موفق الدين عبد اللطيف البغدادى المؤرخ الأديب الطبيب المشهور، والمدرسة "الزينية الكمالية" قبل سنة 563 هـ/ 1167 م التى درس فيها العالم الكبير كمال الدين بن يونس العقيلي ، والمدرسة "المجاهدية" بعد سنة 572 هـ/ 1167م ، والمدرسة "النورية" بعد سنة 589 هـ/1193 م ، والمدرسة " العلائية " قبل سنة 608 هـ/ 1211م ، والمدرسة " البدرية " قبل سنة 615 هـ/1218م وغيرها. وكانت المدرسة تستقل وتتميز بهذين العنصرين الأساسيين وهما: المكان المخصص للدرس ، والمنزل المخصص للسكن وذلك فى وحدة معمارية وإدارية واحدة . وكان المدرسون يتخيرون من بين كبار المدرسين فى العراق والشام ومصر وغيرها من البلاد الإسلامية ، مما انتهت اليهم رئاسة العلم[1].

---

(1) راجع، صالح أحمد العلى وآخرون ، العراق فى التاريخ ص -501، 505، 515.

وفى دار كتب المسجد الأقصى(1): وقف صلاح الـدين الأيـوبى مصاحف وختمات وربعات شريفة، وزاد فى دار كتب المسجد الأقصـى، كما وقف كتباً أخرى على المعاهد العلمية التى أنشأها بعد تحريـر بيـت المقدس مثل المدرسة الصلاحية، والزاوية الخنتنية، ونهج الأيوبيون نهـج صلاح الدين من بعده، يشير إلى ذلك تحديد الملك عيسى (ت 656هـ) الزاوية النصرية لإقراء القرآن والاشتغال بالنحو. كمـا عنـى المماليـك بخزائن كتب المسجد الأقصى، ووقفوا كتباً كثيرة عليها كما فعل الأيوبيون من قبل، ويظهر ذلك بصورة جلية فى سجل دار الكتب بالمسجد الأقصى.

وتأسيسا على ما تقدم يمكن لنا أن نتبنى وجهة نظر معينة تجاه : بيت الحكمة " وهى أن هذا البيت كان عبارة عن مكتبة ومركز للترجمـة فقط ، وأن الفضل الأكبر له يرجع الى أنه كان أكبر حلقة وصل فى العالم الإسلامي ، أوجدت لحمة التواصل بين علوم الأمـم الأخـرى والعلـوم العربية الإسلامية فيما بعد ، وذلك من خلال حركة الترجمة والنقل والتى تمت فى بيت الحكمة على أكمل ما يكون . والتى تعتبر أيضا أكبر جسـر ثقافى عرفته الأمة العربية الإسلامية فى ذلك العصر . فكان بيت الحكمـة الشهير أقرب الى معهد للدراسات المتقدمة المتخصصة فى ترجمة العلـم اليوناني والفلسفة اليونانية. وغيرها من علوم ومعارف هندية وفارسـية . وبواسطة بيت الحكمة حفظ للإنسانية كثير من تـراث الإغريـق الـذى ضاعت أصوله ، ولم يجد العالم غيـر الترجمـات العربيـة للوصـول الى هذا التراث.

ولقد ظل بيت الحكمة مزدهرا فى عهد المأمون الخليفة العالم الذى كان يهب العلم وقته ورعايته ، كما يهـب العلمـاء عطفـه وعنايتـه .

---

(1) راجع، المزينى، م. س، ص112.

أما المعتصم فقد أهمل شأن هذا البيت العظيم ، ثم توالت الأحـــداث التـــي زادت من الإقلال من شأنه ، ولكنه ظل يقاوم الى أن داهم التتار بغـــداد ، وقتل "هولاكو" المستعصم آخر الخلفاء العباسيين ، فانتهى مع الأسف هذا المعهد العظيم وأندثرت خزانة الكتب وعفيت آثارها[1].

---

(1) عبد الحليم منتصر ، مرجع سابق ص 59 - 60 .

نقـد وتقييـم:

لعلنا قد لاحظنا واتضح لنا بعد تتبعنا لدراسـة "بيـت الحكمـة" فى بغداد، مدى الدور الذى لعبته فى بنية المجتمـع العلمـى الإسـلامى. فلقد وقفنا على المبررات الدالة على وجود بيت الحكمة فى زمن الرشـيد، ورأينا كيف أن الرشيد هو الذى بدأ تأسيس بيت الحكمة لتكون داراً عامة يقوم فيها التراجمة والعلماء بترجمة كتب الأمم الأخرى التى توافرت لهم آنذاك، وخاصة الفارسية منها. ورأينا أيضاً كيف أن هذه الدار فى عهـد الرشيد قد تكونت من بناء كبير يضم مجموعة من الأقسام متمثلة فى عدد من الحجرات التى تضم خزانات الكتب، حيث خصص لكتب كل علم من العلوم خزانة خاصة به. ولقـد لعـب النسـاخ والخـزان، والمجلـدون، والوراقون دوراً هاماً فى مساعدة من يقومون بالعمل الرئيسى فـى بيـت الحكمة، وهم التراجمة، ومن أشهرهم وقتئذ، أبو الفضل بن نوبخت الـذى كان ينقل من الفارسية إلى العربية.

أما الخطوات التى قام بها المأمون لإخراج بيـت الحكمـة علـى الصورة التى اشتهر بها فى التاريخ. فيمكن أن نستنتج تلك الخطوات مما قدمناه فى نقاط محدودة فيما يلى:

1- عمل المأمون على اتساع بناية دار الحكمة حتى تناسب حجم النشـاط العلمى الذى كان المأمون من أكبر العوامل التى أدت إلى ازدهـاره آنذاك.

2- بذل المأمون كل ما فى وسـعه لإقتنـاء نفـائس الكتـب المعروفـة فى عصره وخاصة من بلاد الروم، وبصفة أخص من القسـطنطينية التى كانت بها مكتبة زاخرة بألوان العلوم والمعارف وقتئذ.

3- عمل المأمون على زيادة عدد التراجمة فى بيت الحكمة لترجمة الكـم الكبير من الكتب التى جلبت إلى بيت الحكمة. ففى الوقت الذى لم نجد

فى عصر الرشيد من مشاهير التراجمة سوى أبا سهل الفضل بن نوبخت، نجد فى عصر المأمون أسماء كثيرة من حذاق التراجمة من أمثال: الحجاج بن مطر، وابن البطريق، ويوحنا بن ماسويه، وحنين بن اسحق، واسحق بن حنين، وحبيش بن الأعشم .. وغيرهم من التراجمة الذين قاموا تحت رعاية الخليفة العالم المأمون بمهمة تاريخية عظيمة.

4- قسم المأمون بيت الحكمة إلى قسمين كبيرين، قسم المكتبة العامة، وقسم الترجمة، ضم الأول خزائن الكتب، وقاعات القراءة، وضم الثانى أماكن خاصة للتراجمة تحتوى بلا شك على أدواتهم المستعملة أثناء العمل.

وتوافر التراجمة على عملهم بكل دقة وبإتقان، فنقلوا إلى العربية ذخائر علوم الأمم الأخرى، والتى كانت بمثابة الأسس التى قامت عليها الحضارة الإسلامية فى العصور الوسطى.

وفيما يتعلق بأنواع النشاطات العلمية التى وجدت فى بيت الحكمة، فلقد رأينا كيف أن هذه النشاطات قد اقتصرت على الترجمة بالإضافة إلى نشاطات أخرى تكميلية مثل النسخ والتجليد ... وما شابه ذلك.

أما قاعات المكتبة فقد اقتصر النشاط فيها على المطالعة والقراءة، ولم تشر معظم النصوص إلى أن بيت الحكمة قد شهد وجود مجالس علمية بالمعنى المتعارف عليه من وجود أسطوانات أو قاعات خاصة للمحاضرات يجتمع فيها طلاب العلم للتلقى على أستاذ ما.

وفيما يختص بوجود جماعات ومدارس علمية فى بيت الحكمة، لا تستطيع هذه الدراسة – بناء على ما سبق – أن تزعم أن بيت الحكمة قد شهد وجود جماعات ومدارس علمية سوى جماعة ومدرسة حنين بن اسحق (حنين – اسحق – حبيش .. وغيرهم) فى مجال الترجمة.

وقد تحدثنا عن بنية هذه الجماعة والمدرسة فى الفصل الأول من هذا الكتاب. أما بقية التراجمة الذين عملوا فى بيت الحكمة، فإننا نرجح أنهم اتخذوا أسلوب العمل الفردى سبيلاً حيث لم تشر النصوص أى إشارة تومئ من قريب، أو من بعيد إلى أن هؤلاء التراجمة (من أمثال: الفضل بن نوبخت – يوحنا بن ماسويه – الحجاج بن مطر – ابن البطريق ... وغيرهم) قد شكلوا جماعة علمية أثناء القيام بأعمالهم.

أما الخوارزمى وهو العالم الوحيد الذى ذكرت كتب التراجم أنه كان منقطعاً فى بيت الحكمة، فإننا نرجئ الحديث عنه، وعن تكوينه لجماعة علمية، أم لا فى موضع لاحق من هذا الكتاب.

أما عن تأثير بيت الحكمة فى إيجاد نماذج مماثلة فى الأقطار الإسلامية المختلفة فلقد وجدنا أن معظم المكتبات التى انتشرت فى العالم الإسلامى قد اتخذت "بيت الحكمة" أُنموذجا يحتذى، مثل: مكتبة الفتح بن خاقان، ومكتبة قرطبة، ومكتبة دار الحكمة بالقاهرة، وخزانة سابور بن أرديش، ودار العلم فى الموصل التى أنشأها جعفر بن حمدان الموصلى .. وكان لكل لذلك أثره الفعال فى نشاط الحركة العلمية على وجه الإجمال.

الفصل الثالث

منهج الجدل والمناظرات العلمية وأثره

فى تطور الجماعات والمدارس العلمية

استهـلال :

بلغت الحركة العلمية المزدهرة ذروتها فى العصر العباسي الثـاني وقد اتخذت هذه الحركة عدة صور مميزة لها من نقل ، وترجمة ، وتنقيح ، وتعليم ، وتأليف ، وابتكار . وكان من أبرز صورها أيضاً انتشار مجـالس التعليم فى معظم أرجاء العالم الإسلامي . وقد انتعشت فى هـذه المجـالس حلقات الحوار والجدل التى أصبحت سمة العصر كله ، بل وطبعت النتـاج الفكرى لهذه الفترة بطابع عقلانى شديد العقلانية .

إذن علينا قبل أن نفصل القول فى هذا الجانب أن نبحث عن وجـود الحوار والجدل والمناظرات والنقاش العلمي داخل المجالس العلمية بخاصة ، والمجتمع العلمى الإسلامي بعامة فى هذه الفترة .

فهل شهد المجتمع العلمى الإسلامي وجود هذا النوع مـن النـشاط العلمى المتمثل فى الحوار والجدل والمناظرات ، وإذا وجد فينبغى علينـا أن نبحث عن الأسس التى قام عليها ، والمؤثرات الخارجية (الآخر) والداخلية فى قيامه والعلوم التى اختص بها .

كل هذه الأمور تفرض علينا أن نناقش الفكرة ذاتها بصورة تحليليـة نقدية تبرز عناصرها ، وتبين شبكة العلاقات بينها ، وفـي الوقـت نفـسه تكشف عن ديناميانها وأثرها فى إبراز دور (الآخـر) فـي هـذه الحركـة، مؤثراً أو متأثراً، ووجود الجماعات والمـدارس العلميـة داخـل المجتمـع العلمى الكبير.

مقدمــة

يربط ابن خلدون معنى الجدل بالمناظرة لما لهـا مـن آداب يجـب معرفتها والالتزام بها من قبل المتجادلين ، فيقول : " الجدل هو معرفة آداب المناظرة التى تجرى بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم". وهو يذكر أن سبب وضع شروط ومبادئ معينة للمناظرة هو أنه لما كان باب المناظرة فى الرد والقبول متسعاً، وكل واحد من المتناظرين فى الاستدلال والجـواب يُرسـل عنانه فى الاحتجاج ومنه ما يكون صواباً ومنه ما يكون خطأ، فاحتاج الأئمة الى أن يضعوا آدابا وأحكاما يقف الممتناظرين عنـد حـدودها فـى الـرد والقبول". وهذه الأحكام تتضمن ما يلي:[1]

1- حال المُستدل والمُجيب ، وكيف يكون الأول مستدلاً ، والثانى معترضا مبينا محل اعتراضه أو معارضته .

2- متى يجب على المستدل السكوت ومتى يجب علـى الخـصم الكـلام والإستدلال. وينتهى ابن خلدون من ذلك الـى تعريـف عـام للجـدل أو المناظرة بالإضافة الى تحديده لنوعين منها، نوع خـاص بالأدلـة الشرعية ونوع آخر خاص بأى علم من العلوم، فيقرر[2] أن الجدل هو معرفة بالقواعد من الحدود ، والآداب فى الاستدلال التى يتوصل بهـا الى حفظ رأى وهدمه سواء كان ذلك الـرأى مـن الفقـه أو غيـره، وهى طريقتان: طريقة البزدوى وهى خاصة بالأدلة الشرعية من النص والإجماع والاستدلال ، وطريقة العميدي وهى عامة فى كل دليل يُستدل به من أي علم كان .

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، طبعة المكتبة التجارية بمصر، بدون تاريخ، ص457.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

وإذا تطرقنا الى أشهر تعريفات علم الكلام ، ومـن بينهـا تعريـف الفارابى ، وابن خلدون ، نجد أن معنى الكـلام يتـضمن ضـمنياً الجـدل والمناظرة ، وإن كان فى دائرة المسائل الإعتقادية فقط . يقـول الفـارابى: علم الكلام هو ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل[1].

ويقول ابن خلدون : هو علم يتضمن الحجاج عن العقائـد الإيمانيـة بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الإعتقادات عـن مـذاهب السلف وأهل السنة[2].

أما الشهرستانى فنجده يرادف بين الكـلام والجـدل والمنـاظرة ، وهو ما يذكره الدكتور أبو ريده[3]: من ان لفظ الكلام أصبح اصطلاحاً فنيـاً فى عهد المأمون . وكثيراً ما نصادف لفظ كلام بمعنى ناظر أو جادل .

ويأخذ دى بور برأى الشهرستانى ، ويرادف معه بين لفظى الكـلام والجدل بقوله : وأحسن عبارة ندل بها علـى الكـلام هـى **Theologische Dialektika** (= الجدل فى المسائل الإعتقادية) أو **Dialektik** (= الجـدل) فقط ، وسنترجم فيما يلي لفظ متكلمين بلفـظ **Dialektiker**[4]. أى مجـادل وفى سبيل تأكيده على ذلك يرجع دى بور نشأة علم الكلام برمته الى أصول منطقية أو جدلية استخدمها المتكلمون فـى تفـسير الاعتقـادات فيقـول[5]:

(1) الفارابى ، إحصاء العلوم ، تحقيق عثمان أمين ، مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعـة الثالثـة 1968 ، ص 131.

(2) ابن خلدون ، المقدمة ، ص 458.

(3) محمد عبد الهادى أبو ريده، هامش ص95 من ترجمته لكتاب دى بور المذكور فى الهـامش التالى.

(4) دي بور ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة د . محمد عبد الهادي أبو ريده ، دار النهـضة العربية ، الطبعة الخامسة ، ص 96 .

(5) المرجع نفسه ، ص 95.

وكانت الأقوال تصاغ كتابة أو شفاهة على نمط منطقى أو جدلى تسمى عند العرب فى الجملة ، وخصوصا فى معالجة المسائل الاعتقادية " كلاما " ، وكان أصحاب هذه الأقوال يسمون " متكلمين " . وقد انتقل لفظ الكلام من استعماله فى الدلالة على مقالة مفردة الى استعماله فى الدلالة على جملة مذاهب المتكلمين وعلى ما يعتبر أُصولا ومقدمات .

ومفاد الرأى السابق أن ظهور علم الكلام كان سبباً قويا ومباشراً فى انتشار مجالس الحوار والجدل والمناظرات فى المجتمع العلمى الإسلامي بحيث أصبح الفهم العام للمناظرة يشير الى أنها عادة حوار بين شخصين حول موضوع واحد من وجهتين مختلفتين من النظر لتحويل الأفكار الى أشخاص ، والمعانى المجردة الى تجارب حية . ومن ثم تتحول المناظرة الخاصة الى العامة حتى يشارك فيها الجمهور : فالموضوعات العلمية هى فى حقيقتها معارك ثقافية ، والمعارك الثقافية فى حقيقتها مواقف حضارية ، ولا يستطيع تدوين ذلك إلا العلماء المثقفون الذين يجمعون بين علم الخاصة وثقافة العامة[1].

لكن ما طبيعة المناظرات ، وما الذى أدت إليه من نتائج ، إيجابية كانت أم سلبية ، على المجتمع الإسلامي بصفة عامة ، والمجتمع العلمى بصفة خاصة ؟

بدايات الجدل :

فتح المسلمون بلاداً ذات ثقافات عريقة ، مثل فارس والشام ومصر ، وكان الفرس يؤمنون بالزرادشتية، والمانوية، والمزدكية، وانتشرت اليهودية والمسيحية فى الشام ومصر (وكانتا من أملاك البيزنطيين المسيحيين)، وعندما أحست هذه الشعوب المغلوبة بعجزها عن مقاومة جيوش المسلمين ،

---

(1) حسن حنفى ، هموم الفكر والوطن ، التراث والحداثة ، دار قباء ، القاهرة ، الطبعة الثانية 1998 ، ص 107.

انبرى مثقفوها ليشنوا حملة ثقافية مضادة على العقيدة الإسلامية للتشكيك فيها مستهدفين إضعاف الروح الإسلامية ، وتفتيت وحدة المسلمين، ولما كانت الفلسفة اليونانية وأساليب المنطق اليونانى قد ذاعت وانتشرت فى هذه المنطقة قبل ظهور الإسلام، لهذا فقد كان على اليهودى أن يواجه قضاياها فى مرحلة مبكرة، ولم يلبث أن تأثر بها، وكان ذلك واضحاً فى التفسير الرمزى للتوراة على يد فيلون السكندري، ثم جاءت المسيحية وظهرت حركة علماء الكلام المسيحي (كليمان وأوريجين)، وتسلح هؤلاء المدافعون عن الدين بالمنطق اليونانى وبالفلسفة اليونانية، لاسيما بالأفلاطونية المحدثة، وظهر الجدل بينهم حول الله وصفاته، والنبوة، والوحى، وحرية الإرادة أو عبادة الأيقونة، والثالوث الأقدس، وسر التجسد، وطبيعة المسيح، وانقسم المسيحيون بصدد هذه المسائل الى يعاقبة، ونساطرة، وملكانيين. وحينما احتك المسلمون بالمسيحيين الذين كانوا يعيشون بين ظهرانيهم وبأصحاب المقالات الملحدين والزنادقة والثنوية. اضطروا الى التسلح بالفلسفة وبالمنطق الأرسطى لمواجهة هؤلاء الخصوم الذين حذقوا فن الجدل الديني ، فكان هذا سببا كافياً لنشأة علم الكلام[1].

إذن فالبدايات الأولى "للحوار" أو "الجدل" ترجع الى العصر الأول للإسلام عندما أثار أعداء الدين الجديد ، خاصة اليهود ، بعض المشكلات مثل مشكلة القضاء والقدر والجبر والاختيار ، وحرية الإرادة الإنسانية ... وكان اليهود – وهم على خلاف مع المسلمين – على دراية بالمنطق الأرسطى ، الأمر الذى مكنهم من إتقان فن الحوار والجدل . وأمام هذا الوضع لم يجد المفكرون المسلمون إلا أن يتعلموا المنطق الأرسطى الرد على الخصوم بنفس منطقهم[2].

---

(1) محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، .. ص 221 – 222.

(2) أنظر ، مقالى : مقدمة فى علم الحوار العربى بجريدة الأهرام ، 2002/12/20 .

واتخذ الجدل صورته النهائية عند المعتزلة. فلقد طالع شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين ترجمت أيام المأمون ، فخلطت مناهجها بمناهج علم الكلام وأفردتها فناً من فنون العلم وسمتها باسم الكلام، إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هى مسألة الكلام، فسُمى النوع باسمها، وإما لمقابلتهم الفلاسفة فى تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان[1].

ومن المعروف أن المعتزلة قد سموا بأصحاب النزعة العقلية فى الإسلام لتفسيرهم معظم مسائل العقيدة بالعقل ، الأمر الذى أوجب عليهم الدخول فى نقاش، وجدل ، ومناظرات مع أصحاب الطوائف التى رفضت مذهبهم العقلي، لاسيما أهل السنة والجماعة ، على ما يذكر الشهرستانى[2] من أنه كان بين المعتزلة والسلف فى كل زمان اختلافات فى الصفات ، وكان السلف يناظرونهم عليها لأعلى قانون كلامى ، بل على قول إقناعى مُستمد من الكتاب والسنة ، ويسمون الصفاتية ، فمن مثبت صفات البارى تعالى معانى قائمة بذاته، ومن مشبه صفاته بصفات الخلق ، كلهم يتعلقون بظواهر الكتاب والسنة، ويناضلون المعتزلة فى قدم الكلام على قول ظاهر. وكان عبد الله بن سعيد الكلابى ، وأبو العباس القلانسي ، والحارث المحاسبى أشبههم اتقاناً وأمتنهم كلاماً .

وإذا كان فن الحوار والجدل والمناظرة قد تأثر بالمنطق اليونانى ، وانتشرت المناظرات فى العالم الإسلامي بصورتها التى عرفت بها ، وهى أن تعقد بين متناظرين يعرض كل منهما آراءه وحججه على الطرف الآخر ، وتنتهى بترجيح آراء أحدهما فى مجلس خاص أو عام ، فإننا نرجح أن هذه

---

(1) الشهرستانى ، الملل والنحل بهامش كتاب الفصل فى الملل والنحل لابن حزم ، المطبعة الأدبية القاهرة 1317 هـ ، ص 32 – 33 .

(2) الشهرستانى ، الملل والنحل ، ص 36.

الصورة لم تتأثر فقط بالمنطق والمحاورات اليونانية ، بل تعتبر أيضاً صورة متطورة لما عرفته شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام من مناظرات كانت تدار بين المذاهب ، ومن أمثلتها ما أورده الشهرستانى فى الملل والنحل من مناظرات ، ومحاورات جرت بين الصابئة والحنفاء فى المفاضلة بين الروحانى المحض وبين البشرية النبوية[1]. ويبين التحليل الداخلى لنصوص هذه المناظرات أنها قامت على نفس الأسس التى قامت عليها مناظرات المجتمع الإسلامى فيما بعد ، من حيث حال المستدل ، والمجيب كما ذكر ابن خلدون فيما سبق . ويتضح ذلك بصورة جلية من الوقوف على مقتطفات من هذه المناظرات .

قالت الصابئة: الروحانيات أبدعت إبداعاً لا من شئ لا مادة ولا هيولى ، وهى كلها جوهر واحد سنخ ، وجواهرها أنوار محضة لا ظلام فيها ، وهى من شدة ضيائها لا يدركها الحس ولا ينالها البصر .. والمادة والهيولى سنخ الشر ومنبع الفساد ، فالمركب منها ومن الصورة كيف يكون كمحض الصورة والظلام ؟ كيف يساوى النور والمحتاج الى الازدواج والمضطر فى هوة الاختلاف ، كيف يرقى الى الدرجة المستغنى عنها ؟

أجابت الحنفاء: بم عرفتم معاشر الصابئة وجود هذه الروحانيات والحس ، ما دلكم وعليه والدليل ما أرشدكم إليه ؟

قالوا: عرفنا وجودها وتعرفنا أحوالها من عاذيمون وهرمس وشيث وإدريس عليهما السلام .

قالت الحنفاء: فقد ناقضتم وضع مذهبكم فإن غرضكم فى ترجيح الروحانى على الجسمانى نفى المتوسط البشرى فصار نفيكم إثباتاً، وعاد إنكاركم إقراراً[2] .

---

(1) الشهرستانى ، الملل والنحل ، ص 98.

(2) انظر بقية تفاصيل هذه المناظرات فى الملل والنحل ، من ص 99 : ص 142.

المنــاظرات فى العــالم الإســلامى أســبابها، طبيعتـها، نتائجـها:

أما فى العصر الإسلامى فقد انتشرت مجالس الحوار والمنـــاظرات بصورة كبيرة ، وخاصة مع بداية القرن الثالث الهجرى الذى يعــد بمثابــة البداية الحقيقية للنهضة العلمية التى عاشتها الأمة الإسلامية .

فكانت مجالس المناظرات إحدى صور الحركة العلميــة المزدهــرة والتى تمثلت فى نوعين من الدراسة ، وما يتعلق بها من علوم فرعية ، نوع ديني يرتبط بدراسة القرآن والحديث والفقه ، ونوع دنيوى يــرتبط بدراســة الطب وما يتعلق به. ولكل نوع منهج خاص فى البحث وإن أثر كل منهمــا فى الآخر[1] فلقد اعتمد البحث فى العلوم النقلية على الرواية وصحة السند ، فى حين اعتمد منهج العلوم العقلية كالطب والطبيعــة والرياضــيات علــى معقولية الحقائق واختبارها عن طريــق المنطــق أوالتجربــة العلميــة[2]. وبطبيعة الحال ، كان لكل نوع حواراته ومناظراته الخاصة به .

ومن الأسباب الأخرى التى ساعدت على إشغال جــذوة الحــوارات والمناظرات فى ذلك الوقت ، تشجيع خلفاء بنى العباس ، لاســيما المــأمون (198 - 218 هـــ / 813 - 833 م) الذى اشتهر بــشغفه وحبــه للعلــم ورعايته لأهله ، وليس أدل على ذلك من قوله " قد يُسمى بعض الناس الشئ علماً وليس بعلم .. ولو قلت إن العلم لا يُدرك غــوره ولا يُــسبر قعــره ، ولا تبلغ غايته ، ولا يستقصى أصنافه ، ولا يضبط آخره ، فــالأمر علــى ما قلت ، فإذا فعلتم ذلك كان عدلاً وقولاً صدقاً[3].

---

(1) أحمد امين ، ظهر الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثالثة 1962 ، ص 12.

(2) نفس المرجع ، ص 16.

(3) الجاحظ ، البيان والتبيين ، ص 557.

هذا الى جانب تشجيع معظم الوزراء والأمراء ، والولاة ، وإغداقهم الأموال والهبات على العلماء . فانتشرت المناظرات فى هذا العـصر تبعـاً للشغف العلمى وطمعاً فى عطايا الخلفـاء والأمـراء ؛ وإذا كـان الخلفـاء والأمراء يساهمون فى المناقشات ويشتركون فى الرأى ، فإن العلمـاء قـد استعدوا للمناظرة وتسلحوا لها رغبة فى الشهرة والحظوة[1].

وإذا كان ما سبق يمثل أهم الأسباب التى أدت الى انتشار وازدهـار مجالس الحوار والمناظرات فى المجتمع الإسلامي، فإن مـن أهـم أثارهـا الإيجابية أنها كانت سبباً كبيراً من أسباب الرقى العلمى؛ إذ أنها قد حفـزت العلماء للبحث، فكانوا يطيلون النظر ويُعدون العـدة الطويلـة لمثـل هـذه المواقف[2] الأمر الذى انعس على الحركة العلمية إجمالاً.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فمن المرجح – من وجهة نظرى – أن معظم الاختلافات والنزعات – والتى اتخذت بعضها صـوراً دمويـة – بين المذاهب والفرق الدينية قد ابتدأت بالجدل والنقاش حتى وإن كان بطريق غير مباشر، كأن يجتمع ميمون القداح مؤسس المذهب الإسـماعيلى مـثلاً بأتباعه، فيعرض عليهم دعاوى خصومه من المذاهب الأخـرى، ثـم يقـوم بتفنيدها، ويدعوهم إلى مبادئ مذهبه، وفى هذه الحالة يقوم بـدور المجـادل والمجادَل، وتستمر هذه العملية فى كل المناسـبات إلـى أن ينتـصر أحـد المذهبين المتعارضين، فتنتشر آراؤه ويكثر أتباعه.

وحقيقة الأمر يمكن اعتبار النزعات بين الفرق والطوائـف الدينيـة فى تلك الفترة من الآثار السلبية لحركة الجدل والمنـاظرات التـى شـهدها المجتمع الإسلامى، إذ أنه لو اتخذت حركة الجدل سبيلها الصحيح القائم على

---

(1) خالد حربى، علم الحوار العربى الإسلامى – آدابـة وأصـوله، ط. الثانيـة، دار الوفـاء، الإسكندرية 2010، ص39.

(2) أحمد أمين ، ظهر الإسلام ، ص 54.

النقاش العقلى والذى ينتهى بتسليم أحد الطرفين بحجج الطرف الآخر، لخفت حدة الصراعات بين المذاهب المتصارعة.

ولكن لا يمكن الزعم بأن فشل حركة الجدل فى مثل هذه الظروف هى وحدها السبب الرئيسى فى المنازعات بين المذاهب، بل كان هناك عامل آخر أكثر قوة، ألا وهو العامل السياسى. فلقد اشتعل النزاع فى العصر العباسى الأول بين السنة والشيعة حول مسألة الإمامة من ناحية، وبين أهل السنة والمعتزلة من ناحية أخرى، خاصة حول مسألة خلق القرآن من عدمه فقالت المعتزلة بخلقه، بينما تمسك أهل السنة، وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل (ت 241هـ/ 855م) بالقول: "القرآن كلام الله لا أقول مخلوقاً أو غير مخلوق"، الأمر الذى عرضه للظلم وللاضطهاد من جانب المأمون، والمعتصم، والواثق، فقيدوه، وسجنوه، وعذبوه، حتى يرجع عما قال، ويأخذ بقول المعتزلة، لكنه ثبت ولم يتزحزح عن موقفه قيد أُنملة، فكانت فتنة عظيمة اهتز لها العالم الإسلامى آنذاك، وعرفت فى التاريخ بمحنة خلق القرآن.[1]

وقد شكلت هذه المحنة حركة كلامية كبرى فى القرن الثالث الهجرى، حمل لواءها "أهل الحديث". وقد كان الإمام أحمد بن حنبل نقطة تحول فى بناء هذه المدرسة. فهو لم يكن رجل فقه بقدر ما هو رجل حديث، أو بمعنى أدق كان رجل حديث أولاً، ومسّ الفقه برفق ثانيا. ولكن موقفه العظيم فى محنة "خلق القرآن" وهى مسألة كلامية بحته، هزت عقول أهل

(1) أنظر تفاصيل محنة خلق القرآن فى: إبن كثير، البداية والنهاية، تحقيق أحمد عبد الوهاب فتيح، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى 1992، جـ10، ص358- 361. وابن الأثير، الكامل فى التاريخ، طبعة إدارة الطباعة المميزة، القاهرة 1357هـ، جـ5، ص222- 226. وتاريخ الطبرى، ج،5، ص188 وبعدها. وشذرات إبن العماد الحنبلى، طبعة بيروت د.ت، جـ2، ص39 – 45.

الحديث. إنه لم يناقش ولم يجادل، بل ثبت على مـا اعتقـده أنـه الحـق، ولكن أهل الحديث من بعده ناقشوا وجادلوا[1].

ومن المناظرات التى تؤيد ما ذهبنا إليه، تلك المناظرة التى جـرت بين أبى الحسن على ابن إسماعيل الأشعرى، وبين أستاذه أبى على الجبـائى فى بعض مسائل وألزمه أموراً لم يخرج عنهـا بجـواب، فـأعرض عنـه وانحاز إلى طائفة السلف ونصر مذهبهم على قاعدة كلامية، فـصار ذلـك مذهباً منفرداً.

وقرر طريقته جماعة من المحققين مثل القاضى أبى بكر البـاقلانى، والأستاذ أبى اسحاق الأسفرأينى، والأستاذ أبى بكر بن فورك، وليس بيـنهم كثير اختلاف[2]. وقد صنف الباقلانى كتباً كثيرة فى علم الكلام .. وكان كثير التطويل فى المناظرة مشهوراً بذلك عند الجماعة[3].

ونورد فيما يلى تفاصيل هذه المناظرة لما لها من أهميـة تاريخيـة خاصة إذ إنها تعتبر بمثابة السبب الرئيسى فى تأسـيس وظهـور المـذهب الأشعرى الذى ساد معظم أرجاء العالم الإسلامى: "سأل أبو الحسن الأشعرى أستاذه أبا على الجبائى عن ثلاثة أخوة: أحـدهم كـان مؤمنـاً بـراً تقيـاً، والثانى كان كافراً فاسقاً، والثالث كـان صـغيراً، فمـاتوا فكيـف حـالهم؟ فقال الجبائى: أما الزاهد ففى الـدرجات، وأمـا الكـافر ففـى الـدركات، وأما الصغير فمن أهل السلامة، فقال الأشعرى: إن أراد الصغير أن يـذهب إلى درجات الزاهد هل يؤذن له؟ فقال الجبائى: لا لأنه يقال له: إنما وصـل

---

(1) راجع، على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى فـى الإسـلام، الجـزء الأول، دار المعرفـة الجامعية 1999، ص261.

(2) الشهرستانى، الملل والنحل، ص36 – 37.

(3) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافـة. بيـروت (د.ت) ج1، ص481.

أخاك إلى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة، وليس لك تلـك الطاعـات، فقال الأشعرى: فإن قال ذلك الصغير: التقصير ليس منى، فإنك ما أبقيتنـى ولا أقدرتنى على الطاعة، فقال الجبائى: يقول البارى جلّ وعلا: كنت أعلـم أنك لو بقيت لعصيت وصرت مستحقاً للعذاب الأيم، فراعيـت مـصلحتك، فقال الأشعرى: فلو قال الأخ الكافر: يا إله العالمين كما علمـت حالـه فقـد علمت حالى، فلمَ راعيت مصلحته دونى؟ فقال الجبـائى للأشـعرى: إنـك مجنون، فقال: لا، بل وقف حمار الشيخ فى العقبة"[1].

وترجع أهمية هذه المناظرة أيضاً إلى أنها تحدد مـسار آراء أبـى الحسن الأشعرى بخاصة، واتجاهات المذهب الأشعرى بعامة، ذلك أن العقل الإنسانى قاصر عن الإحاطة بالحكمة فى أفعال الله، وأن الأحكام التوفيقيـة فى أفعال الله تترجح على الأحكام التوفيقية، أو التعليلية، وأن الفعل الإلهـى لا يخضع لتقييم العقل البشرى، وموازينه. ومن ثم فإن هذا المبدأ العام إنمـا يحدد معلماً هاماً من معالم الفكر الأشعرى[2].

ومن هنا يمكن لنا أن نزعم أن ازدهـار حركـة الجـدل والنقـاش والمناظرات قد أدت إلى تغييرات جذرية فى بنية المجتمع الإسلامى الدينيـة ككل. فقد ظهر المذهب الأشعرى كرد فعل واضح على المعتزلة أئمة النقاش العقلى والجدل والمناظرات فى قضايا الدين.

---

(1) ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، جـ4، ص267- 268.

(2) أحمد محمود صبحى، فى علم الكلام "2" الأشاعرة، مؤسسة الثقافـة الجامعيـة الإسـكندرية 1992، ص47.

وإلى جانب المذهب الأشعرى، ظهر الماتُريدى[1] وكان لكل منها وجهة نظر متقاربة فى حركة الاعتزال، فكلاهما دعا إلى اتجاهات متقاربة تختلف فى إطارها العام عن مذهب الاعتزال الذى بالغ أصحابه فى التماس التفسير العقلى لعقائد الدين وقضاياه. وقد استهدف الفريقان، وأعنى بهما الأشاعرة والماتُريدية التوفيق بين مبادئ الاعتزال، وموقف أهل السنة القائم على التمسك بتعاليم السلف الصالح، وعدم قبول أى جديد، مع خلاف بسيط فى تطبيق هذا المنهج يرجع إلى ميل الأشاعرة إلى المذهب الشافعى، بينما تميل الماتريدية إلى المذهب الحنفى الذى يخفى وراءه قدراً من تعاليم المعتزلة يفوق القدر الذى بقى لدى الأشاعرة حتى قيل إن الماتريدية معتزلة مستترة. ويرى البعض أنها لم تتوسط بين السلف والمعتزلة كالأشعرية، بل توسطت بين المعتزلة والأشاعرة.[2]

وكانت الأشعرية هى الموقف الوسط فى كل مشكلة، فكانت الأكثر انتشاراً بين جمهرة المسلمين، واكتسبوا تأييدهم فى كثير من الأرجاء بينما اقتصرت الماتُريدية على الأقاليم الشرقية للعراق.

مما سبق نستطيع أن نزعم أن هناك علاقة طردية بين ازدهار العلوم، وبين كثرة ونشاط المناظرات ومجالس الجدل، فكلما نشطت حركة العلوم وراجت فى المجتمع، كلما كثرت المناظرات التى يتبارى فيها العلماء.

---

(1) الماتريدى: هو الإمام أبو منصور محمد بن محمد بن محمود، والماتُريدى نسبة إلى قرية ماتريد أو ماتريت التى ولد بها، وهى من قرى سمرقند فى بلاد ما وراء النهر. أخذ العلم عن أئمة العلماء فى عصره. وتوسع فى علوم الدين من فقه، وأصول، وكلام، وتفسير، وكرّس حياته للدفاع عن العقيدة والرد على المنحرفين عن السنة، فرد على المعتزلة والقراسطة والروافض. ومن مؤلفاته: كتاب التوحيد – مآخذ الشرائع – كتاب الجدل – توفى سنة 333 هـ / 9441م. راجع الماتريدى، كتاب التوحيد، تحقيق فتح الله خليف، دار المشرق – بيروت 1970 المقدمة ص1 – 3.

(2) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص205.

ومما لا شك فيه أن هذه المناظرات قد تنوعت تبعاً لتنوع العلــوم ، فشهد المجتمع العلمى الإسلامى حوارات ومناظرات فقهيـــة ، ومنـــاظرات علمية ، ومناظرات أدبية ، ومناظرات طبية ... الخ ، وجـــدير بالـــذكر أن المناظرات كانت تدار بأسلوب معين قلما يخرج المتناظرون عن قواعـــده ، فإذا حدث وخرج أحد المتناظرين عن أدب المناظرة قوبل برد ممّـــن تُعقـــد المناظرة بحضرته ، كأن يكون الخليفة ، أو أحد الوزراء ، أو عـــالم جليـــل يوثق فى علمه .

ومن الأمثلة الدالة على ذلك ما روى عن بشر المريسي حيث قال[1]: حضرت مجلس عبد الله المأمون أنا وثمامة ومحمـــد بـــن أبـــى العبـــاس ، وعلى بن الهيثم ، فتناظروا فى التشيع ، فنصر محمد بن أبى العباس الإمامة (الإمامية) ، ونصر على بن الهيثم الزيدية ، وجرى الكلام بينهما الـــى أن قال محمد لعلى : يا نبطى ما انت والكلام ! فقال المـــأمون: الـــشتم عـــيّ والبذاءة لؤم ، إنا قد أبحنا الكلام ، وأظهرنا المقالات ، فمـــن قـــال بـــالحق حمدنا، ومن جهل ذلك وقفناه ، ومن جهل الأمرين حكمنا فيـــه بمـــا يجـــب فاجعلا بينكما أصلا ، فإن الكلام فروع فإذا افتـــرعتم شـــيئاً رجعـــتم الـــى الأصول. قال : فإننا نقول : لا إله إلا الله وحده لا شريك لـــه ، وأن محمـــد عبده ورسوله ، وذكرا الفرائض والشرائع فى الإسلام ، وتناظرا بعد ذلك .

وعن طبيعة مجلـــس الحـــوار نفـــسه يحـــدثنا يحيـــى بـــن أكـــثم (قاضى البصرة من قِبل المأمون) أن المأمون كان يجلس للمناظرة فى الفقه يوم الثلاثاء ، فإذا حضر الفقهاء ومن يناظره من ســـائر أهـــل المقـــالات ، أُدخلوا حجرة مفروشة ، وقيل لهم : انزعوا أخفافكم ، ثم أُحضرت الموائد ، وقيل لهم : أصيبوا من الطعام والشراب وجددوا الوضوء ، ومن خُفه ضيق

---

(1) تاريخ الطبرى 205/5 بتصرف.

فلينتزعه ، ومن ثقلت عليه قلنسوته فليضعها ، فإذا فرغوا أتوا بالمجامرة فبخروا وطيبوا ، ثم خرجوا ، فاستدناهم حتى يدنوا منه ، ويناظرهم أحسن مناظرة ، وأنصفها وأبعدها من مناظرة المتجرين ، فلا يزالون كذلك الى أن تزول الشمس ، ثم تنصب الموائد الثانية فيطعمون وينصرفون[1].

وهذا النص يوضح أن مناظرات المأمون (المحب للعلم وأهله) قد اتسمت باحترام وتبجيل العلماء ، وإكرام منازلهم ، فضلا عن مناظرته إياهم بدون أدنى علو أو تكبر .

وكان الواثق بالله محباً للنظر أيضا مكرما لأهله ، مبغضاً للتقليد وأهله ، محباً للإشراف على علوم الناس وأرائهم ممن تقدم وتأخر من الفلاسفة وغيرهم من الشرعيين ، فحضر ذات يوم جماعة من الفلاسفة والمتطببين ، فجرى بحضرته أنواع من علومهم فى الطبيعيات وما بعدها من الإلهيات ، فقال لهم الواثق : قد أحببت أن أعلم كيفية إدراك معرفة الطب ومأخذ أصوله ، أذلك من الحس أم من القياس والسنة ؟ أم يدرك بأوائل العقل، أم علم ذلك وطريقه يعلم عندكم من جهة السمع كما يذهب إليه جماعة من أهل الشريعة ؟ وقد كان ابن بختيشوع ، وابن ماسويه ، وميخائيل فمين حضر ، وقيل أن حنيناً بن اسحق وسلمويه كانوا فيمن حضر فى هذا المجلس أيضاً[2].

وغنى عن البيان أن هذه الأسماء كانت تمثل أقطاب الطب آنذاك ، وهذا إن دل على شئ ، فإنما يدل على أن مجالس المناظرات – وخاصة التى كانت تعقد فى حضرة الخلفاء والوزراء – كانت تدار بين أئمة العلماء فى التخصصات (الفروع) المختلفة .

---

(1) المسعودى ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، دار الأندلس ، ط الأولى بيروت 1965 ، جـ3، ص 432.

(2) المسعودى مروج الذهب 3 / 489 .

وما نلاحظه أيضا أن أغلب مجالس الحوار والمناظرات كانت تنتهى بتصنيف كتب تتضمن تفاصيل ما ورد فيها من حوار علمى ، وذلك لينتفـــع بهذه الكتب من لم يحضر المناظرة . ومن ذلك ما قاله الواثق بالله لحنين بعد انتهاء المناظرة المشار اليها : أحسنت فيمـــا ذكـــرت مـــن هـــذه الآلات ، فصنف لى كتاباً تذكر فيه جميع مـــا يحتـــاج الـــى معرفتـــه مـــن ذلـــك ، فصنف له كتاباً جعله ثلاث مقالات ، يذكر فيه الفرق بين الغـــذاء والـــدواء المسهل وآلات الجسد .

وقد ذُكر أيضا أن الواثق سأل حنيناً فى هذا المجلس وفى غيره عن مسائل كثيرة ، وأن حنيناً أجاب عن ذلك ، وصنف فى كل ذلك كتاباً ترجمه بكتاب " المسائل الطبيعية " يذكر فيه أنواعاً من العلوم[1].

ومن المناظرات ما كانت تعقد لامتحان أحد العلماء فى علمـــه فـــى مناسبات خاصة ، ومن أمثلة هذا النوع ما روى عن الصاحب بن عباد أنـــه عرض له مرض صعب ، فأمر عضد الدولة بجمـــع الأطبـــاء البغـــداديين وشاورهم فيمن يصلح أن ينفذ إليه ، فأشار الجميع – على سبيل الإبعاد لـــه من بينهم وحسداً على تقدمه – الى جبرائيل بن بختيشوع . فاستدعاه عـــضد الدولة .. وقد أعد عنده أهل العلم من أصناف العلوم ، ورتب لمناظرته إنساناً من أهل الرّى ، فقرأ طرفاً من الطب ، وسأل جبرائيل عن الأشياء من أمـــر النبض ، فبدأ (جبرائيل) وشرح أكثر مما تحتمله المسألة ، وعلل تعليلات لم يكن فى الجماعة من سمع بها ، وأورد شكوكا ملاحا وحلها ، فلم يكن فـــى الحضور إلا أكرمه وعظمه . وخلع عليه الصاحب خلعاً حسنة ، وســـأله أن يعمل له كُناشا يختص بذكر الأمراض التى تعرض من الرأس الـــى القـــدم ولا يخلط بها غيرها . فعمل كناشه الصغير وهـــو مقـــصور علـــى ذكـــر

---

(1) ماهر عبد القادر محمد ، حنين بن اسحاق، ص 52.

الأمراض العارضة من الرأس الى القـدم حسبما أمـره الـصاحب بـه . وحمله إليه ، فحسن موقعه عنـده ووصـله بـشئ قيمتـه ألـف دينـار . وكان يقول دائماً : "صنفت مائتي ورقة أخذت عنها ألف دينار"[1].

وقد كانت مجالس الحوار والمناظرات علامة على أن العلم قد بلـغ ببعض العلماء حداً الى الدرجة التى معها كان يناظر، ويجادل لافرداً واحداً، بل مجموعة من الأفراد قد يصل عددهم الى عشرة . فمن أخبار جبرائيل أنه اجتمع فى بعض الأوقات مع عشرة أطباء من أهل زمانه ، وفيهم داوود بن سرافيون وتحادثوا طويلا وجرى حديث شرب الماء عند الانتباه من النـوم فقال داوود بن سرافيون : ما فى الدنيا أحمق ممن يشرب الماء عند الانتبـاه من نومه . فقال جبرائيل : أحمق منه من يتضرم نار على كبده فلا يطفئها . فقال غلام : فكأنك تطلق شرب الماء عند الانتباه مـن النـوم . فقـال لـه جبرائيل: أما محرور المعدة ومن أكل طعاما مالحا ، فأطلقه لـه ، وامنـع مرطوبى المعدة ، وأصحاب البلغم المالح فإن فى منعهم شفاء لما يجدونـه ، فقال الحدث: وقد بقيت الآن واحدة ، وهى أن يكون العطشان يفهم من الطب مثل فهمك فيعرف عطشه من مرارة أو من بلغم مالح ، فضحك جبرائيـل ، وقال متى عطشت ليلا فأبرز رجالك من دثارك ، فاصبر قليلاً، فـإن تزيـد عطشك فهو من حرارة أو من طعام تحتاج الى شرب الماء عليه، فاشرب ، وإن نقص عطشك ، فامسك عن شرب الماء ، فإنه بلغم مالح "[2] .

ومن المناظرات ما كانت تنعقد على فترات قد تطول ، وقد تقـصر حتى يتغلب أحد المتناظرين على الآخر . ومن أمثلة هذا النوع ما جاء فـى كتاب أعلام النبوة لأبى حاتم الرازى ؛ إذ تضمن فصولاً فى ذكر ما جـرى

(1) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ص 211 - 212 بتصرف.

(2) القفطى ، الأخبار ، ص 101.

بينه ، وبين الرازي الطبيب الذى ناظره فى أمر النبوة عند اجتماعهما فى مجلس بالرّى تارة بعد تارة ، حيث رد الأول على الثانى قوله بقدم الخمسة : البارى ، والنفس ، والهيولى ، والمكان ، والزمان ، وقوله أن أهل الشرائع أخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد ودفعوا النظر والبحث عن الأصول ، وطعنه فيما أتى من الروايات أن الجدل فى الدين والمرآء فيه كفر ، ومن عرض دينه للقياس لم يزل الدهر فى التباس ، ولا تتفكروا فى الله وتفكروا فى خلقه ، والقدر سر الله فلا تخوضوا فيه، وإياكم والتعمق فإن من كان قبلكم هلك بالتعمق ، وغير ذلك من أشباهه وما شاهده من الاختلاف بين قوم كل نبى مما احتج به على دفع النبوة[1].

ونورد فيما يلي أجزاء من المناظرات بين الرازيين لما فيها من أمور مهمة ينبغى الوقوف عليها .

قال أبو حاتم الرازي : وفيما جرى بينى وبين الملحد أنه ناظرنى فى أمر النبوة وأورد كلاماً نحو ما رسمه فى كتابه الذى ذكرناه .

فقال: من أين أوجبتم أن الله اختص قوماً بالنبوة دون قوم ، وفضلهم على الناس ، وجعلهم أدلة لهم ، وأحوج الناس اليهم ؟ ومن أين أجزتم فى حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك ، ويُشلى بعضهم على بعض ، ويؤكد بينهم العداوات ، ويُكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس !

قلت : كيف يجوز عندك فى حكمته أن يفعل ؟

قال : الأولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يُلهم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم فى عاجلهم ، وآجلهم ، ولا يفضل بعضهم على بعض ، فلا يكون بينهم تنازع ، ولا اختلاف فيهلكوا . وذلك أحوط لهم من

---

(1) المناظرات بين الرازيين ، ضمن رسائل فلسفية ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربى فى دار الآفاق الجديدة ، بيروت ،الطبعة الخامسة 1982 ، ص 293 .

أن يجعل بعضهم أئمة لبعض فتصدق كل فرقة إمامها وتكذب غيره ، ويضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف ويعم البلاء ويهلكوا بالتعادى والمجاذبات . وقد هلك بذلك كثير من الناس كما نرى .

قلت : ألست تزعم أن البارى جل جلاله حكيم رحيم ؟

قال : نعم .

قلت : فهل ترى الحكيم فعل بخلقه هذا الذى تزعم أنه أولى بحكمته ورحمته، وهل احتاط لهم فألهم الجميع ذلك وجعل هذه الهبة عامة ليستغنى الناس بعضهم عن بعض وترتفع عنهم الحاجة ؛ إذا كان ذلك أولى بحكمته ورحمته ؟

قال : نعم .

قلت : أوجدنى حقيقة ما تدعى ! فإنا لا نرى فى العالم إلا إماماً ومأموماً ، وعالماً ومتعلماً فى جميع الملل والأديان والمقالات من أهل الشرائع وأصحاب الفلسفة التى هى أصل مقالتك ، ولا نرى الناس يستغنى بعضهم عن بعض بل كلهم محتاجون بعضهم الى بعض غير مستغنين بإلهامهم عن الأئمة والعلماء ، لم يُلهَموا ما أدعيت من منافعهم ، ومضارهم فى أمر العاجل والآجل ، بل أحوجوا الى علماء يتعلمون منهم ، وأئمة يقتدون بهم وراضة يرضونهم . وهذا عيان لا يقدر على دفعه إلا مباهت ظاهر البهت والعناد ، وأنت مع ذلك تدعى أنك قد خصصت بهذه العلوم التى تدعيها من الفلسفة ، وأن غيرك قد حُرم ذلك وأُحوِجَ اليك ، وأوجبت عليهم التعلم منك والاقتداء بك .

قال : لم أُخصّ بها أنا دون غيرى ، ولكنى طلبتها وتوانوا فيها ، وإنما حُرموا ذلك لإضرابهم عن النظر ، لا لنقص فيهم . والدليل على ذلك أن أحدهم يفهم من أمر معاشه وتجارته وتصرفه فى هذه الأمور ويهتدى بحيلته الى أشياء تدق عن فهم كثير منا . وذلك لأنه صرف همته الى ذلك .

ولو صرف همته الى ما صرفت أنا إليه وطلب ما طلبت، لأدرك ما أدركت.

قلت : فهل يستوى الناس فى العقل والهمة والفطنة أم لا ؟

قال : لو اجتهدوا واشتغلوا بما يعنيهم لاستووا فى الهمم والعقول .

لابد لنا وأن نتساءل الآن عن البعد المعرفى الكامن فى هذه المناظرات . وعن الاستنتاجات التى يمكن أن نتوصل اليها من خلال تحليلها ونقدها . ولابد لنا أيضا أن نشير الى أن أبعاد التحليل الداخلى تكشف لنا بعض الأمور المهمة التى لابد من استنتاجها إيجابا أو سلبا فيما يتعلق بحركة الحوار والمناظرات معرفيا ومنطقياً ، وهو ما يمكن أن نشير إليه فى القضايا التالية :

1. الخروج عن أدب الحوار والمناظرة ، حيث وصف أبو حاتم الرازى ، الرازى الطبيب بالإلحاد . ومثل هذه التعديات تعد من قبيل سلبيات فن الحوار والجدل والمناظرة .
2. يتبين من المناظرات اختلاف بعض الناس فى فهم بعض قضايا الدين ، ويلجأ أصحاب النظر فى الكتب منهم الى تفسيرات قد تكون مقبولة على الأقل بالنسبة لهم ، ولمن يشايعونهم ، وغير مقبولة عند خصومهم .
3. لا يقتصر تحصيل العلم على أُناس دون غيرهم ، فأى إنسان يستطيع أن يطلب العلم ويفهمه ؛ إذا صرف همته إليه ، ولم يتوان فى تحصيله . ولا يعنى وجود فئة متعلمة دون أخرى إلا إضراب الفئة الثانية عن النظر ، لا لنقص فيهم .
4. يُفهم من كلام الرازى الطبيب أن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس كما قال أفلاطون فى العصر اليونانى ، فلو اجتهدوا وأشتغلوا بما يُعنيهم لاستووا فى الهمم والعقول .

ومما لا شك فيه أن مثل هذه النماذج لم تكن وحدها التـــى وُجـــدت آنذاك، بل لابد وأن المناظرات ومجالس الجدل قد تنوعت تبعاً لتنوع العلـــوم المزدهرة فى ذلك الوقت .

ويمكننا أن نتعرف على طبيعة مجالس مناظرات أخرى خاصة بعلوم أخرى – خلافا لما سبق – ، ونقصد بهـــا مجـــالس المنـــاظرات الفلـــسفية والمنطقية ، خاصة وأن الفلسفة والمنطق من بين علوم (الآخَر) الوافد الى العالم الإسلامي ، أو (الأنا) ، وذلك فيما يلي :

من أمثلة هذا النوع مـــن المنـــاظرات مـــا دار بـــين ابـــن أُســـيد وثابت بن قرة. فقد ناظر ابو موسى عيسى بن أُسيد ، أبا الحسن ثابت بن قرة الحرانى فى عدة مسائل منها : أمـــر النفـــوس أهـــى متناهيـــة أم لا ....؟ وعلم الله بالكليات دون الجزئيات . وسأله أبو الحسن (ثابـــت بـــن قـــرة) عن أن من الأنواع متناهية وأن منها ما كان فى مرتبة واحدة تحـــت جـــنس واحد فليس يتقدم بعضها بعضاً فى الطبع ، ولا يحتاج بعضها الى بعـــض . وسأله أيضاً عن قضية يستعملها كثيـــر مـــن جلـــة المفـــسرين وهـــى أن ما لا نهاية له لا يكون أكثر مما لا نهاية له . وسأل ابن أسيد عن التمييز بين الفصل الذاتى والنوع فإنه مشكل يغلط فيه كثير من الناس . وسأله أن يعطيه العلامة فى ذلك ، فأعطاه جملة خفيفة ، وقال : إن الفصل فى أكثـــر الأمـــر يكون أسمه أسم الكيفية والنوع ، فاسمه مشتق من اسم الكيفيـــة التـــى هـــى الفصل ، والفرق بين المشتق ، وما اشتق منه ، وذكر أبو الحسن أنه لا يرى أن العدد ليس له وجود فى الأشياء كسائر الأعراض ، ولا هو حال محمولة فى المعدود ، بل إنما هو أمر يُحفظ فى النفس كما ذكر أيضا أن هذه ســـبيل كل الإضافات التى تقع فى الكمية مثل النصف والـــضعف وغيرهمـــا مـــن النسب، والعظم ، والصغر ، والمساوى ، والأطول ، والأقصر ، وأنها أشياء تحدث فى النفس عند مقايستها بين المقادير .

وسأل ابن أسيد عما اختلف فيه من عدد المقولات وهل يــرى أنهــا عشر – كما قال أرسطوطاليس – أو أكثر من ذلك أو أقل ؟ ... وقال وجدنا أبا الحسن لا يرى الرأى المشهور فى عدة أنــواع الكميــة وأنهــا ســبعة ، بل يميل الى أن ها هنا أنواعاً كثيرة للكمية توجد فى أشياء مختلفة ، وذكر أن ما توصف به الكيفية من أنها أشد أو أضعف أو مــساوية ، ضــرب مــن ضروب الكمية ، قال ابن أسيد : فطال الكلام فى ذلك ، واختلفت بينى وبين أبى الحسن مناظرة فيها جوابات كثيرة ، واســتقر آخرهــا علــى أن قــال أبو الحسن: إنى ما أوجبت فى الأشياء أن تكون معدودة ويكون لهــا عــدد سواها إلا متى كانت متباينة ، منحازاً بعضها عن بعض[1].

يتبين من هذه المناظرة الفلسفية أنه من كان يتصدى لمثل هذا النوع من المناظرات لابد أن يكون حاذقاً فى فنون الفلسفة ، حكيما يمسك بناصــية معظم العلوم والمعارف التى كانت تندرج تحت عباءة أم العلوم . ونحن نعلم أن ثابتا بن قرة لم يكن فى زمانه من يماثله فى صناعة الطب ولا فى غيره من جميع أجزاء الفلسفة والتنجيم والهيئة والحساب والهندسة . وكان عيــسى بن أسيد تلميذ ثابت بن قرة ، وعنه أخذ ، وبه برع فى فنونه[2] الى درجة أنه ناظره وجادله!. وكل ذلك يبين مدى تأثير علوم الآخر فى العالم الإسلامي .

يتضح مما سبق أن مجالس المناظرات والجدل قد لعبت دوراً هامــاً فى إيجاد علماء وعلوم متنافسة بصورة خاصة بتلك المجالس. لكن لم يقتصر الأمر على مجالس الحوار والمناظرات فقط ، حيث لعبت مراكز الثقافة التى انتشرت فى المجتمع الإسلامي فى ذلك الوقت ، والتى جذبت اليهــا رجــال العلم والأدب ، لعبت دوراً آخر فى إيجــاد العلمــاء والعلــوم المتنافــسة ، والتى كانت تمثل مدناً ومراكز بعينها داخل المجتمع العلمى الإسلامي ككل .

---

(1) أنظر تفاصيل هذه المناظرة فى مجلة تاريخ العلوم العربية والإسلامية ، الصادرة عن معهــد تاريخ العلوم العربية والإسلامية بألمانيا ، المجلد الحادى عشر 1997 ، ص 145.

(2) القفطى ، الأخبار ، ص 164 .

ففى مركز أصبهان أو الرّى كان بلاط بنى بويه هناك كعبة يؤمها العلماء ، ورجال الأدب الذين ينافسون نظراءهم فى البلاط السامانى فى بخارى مطلع نجوم أدباء الأرض ، وموسم فضلاء الدهر . ذكر أبو جعفر الموسوى أن والده أبو الحسن اتخذ دعوة ببخارى فى أيام الأمير نصر الثانى بن أحمد (301 - 330 هـ / 913 - 941 م) جمع فيها أفاضل غربائها من العلماء والأدباء .. وأقبل بعضهم على بعض يتجاذبون أهداب المذاكرة ، ويتهادون ريحان المحاضرة . وقد تمتع بلاط السلطان محمود الغزنوى فى غزنة بشهرة واسعة ، ونقل كثيراً من المؤلفات الى غزنة ، كما كان من أكثر السلاطين ميلا الى الأدب - على الرغم من إساءته لرجاله - ومن أخباره أنه كاتب بلاط خوارزم قائلا : قد علمت أن ببلاط خوارزم شاه كثير من العلماء الذين نبغ كل منهم فى فنه مثل فلان وفلان ، وعليك أن ترسلهم الى بلاطي ليكون لهم شرف المثول بين يدى ، ونقوى على الاستفادة من علمهم وحذقهم، وأرجو من أمير خوارزم أن يسدى إلينا هذا الجميل ، وأُجيب طلبه.

وهنا ينتقل التنافس من بين الجماعات والمدارس العلمية فى الأقطار الإسلامية الى السلاطين ، والملوك ؛ إذ أن معظم سلاطين وملوك هذا العصر كانوا يتفاخرون بمكانة أقطارهم العلمية بين الأقطار الإسلامية المختلفة . ففى بلاط الحمدانيين فى الموصل ، وفى حلب خاصة كانت حضرة سيف الدولة مقصد الوفود ، وموسم الأدباء ، وحلبة الشعراء . ويقال إنه لم يجتمع قط بباب أحد من الملوك بعد الخلفاء ما اجتمع ببابه من شيوخ الشعر ونجوم الدهر[1].

(1) راجع د . حسن إبراهيم ، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافى والاجتماعي جـ 3 / 340 - 343 .

وفى بلاط الطولونيين والإخشيديين والفاطميين اشتهرت مصر بطائفة كبيرة من العلماء والمحدثين والمتصوفة والأدباء والشعراء والمؤرخين منهم: القاضى بكار بن قتيبة ، وذو النون المصري المتصوف ، والربيع بن سليمان تلميذ الإمام الشافعى ، وابن الحكم المتوفى سنة 257هـ / 870 م، وأول مؤرخى مصر الإسلامية . وبلغ الأدب بمصر فى عهد الطولونيين درجة عظيمة من التقدم ، فقد روى أن فهرست أسماء شعراء ميدان ابن طولون كان يقع فى إثنى عشر كراسة . أما مدينة الفسطاط فقد عاد لها رونقها وبهاؤها بعد تخريب مدينة القطائع على أثر زوال الدولة الطولونية سنة 299 هـ / 911 م ، فنبع فى عهد الإخشيديين كثير من الفقهاء ، والأدباء ، والمؤرخين ، والشعراء ، وأصبحت مساجد عمرو ، وابن طولون، والأزهر ، والحاكم مراكز هامة للثقافة لا سيما بعد أن حول يعقوب بن كلس الأزهر فى سنة 378 هـ / 988 م الى جماعة تدرس فيها العلوم والآداب بعد أن كان مقصوراً على إقامة الدعوة الفاطمية . وفى بلاط الأمويين نافست قرطبة بغداد ، والقاهرة ، وبخارى ، وغزنة ، وأصبهان وغيرها من أمهات المدن الإسلامية ، فأصبحت حاضرة الأندلس سوقاً نافقة للعلم وكعبة لرجال الأدب .. ومن ثم ظهرت فيها طائفة من العلماء ، والشعراء ، والأدباء ، والفلاسفة والمترجمين والفقهاء وغيرهم[1].

وقد شهد المجتمع الإسلامى شكلاً آخر من الحوار والمناظرات غير الشكل المتعارف عليه من انعقاد مجلس يتبارى فيه المتناظرون وجهاً لوجه ، فكثيراً ما كان العلماء ، والفلاسفة ، والأدباء ، والشعراء ، يتجادلون ، أو يتناظرون كتابة دون أن يرى الواحد منهم الآخر ، ولكنهم يعرفون بعضهم بعضاً من قراءة ، وإطلاع كل طرف على كتب الطرف الآخر .

(1) راجع المرجع السابق ، جـ3 ، ص 343 – 344 .

وفى أحيان كثيرة نجد العالم ، أو الفيلسوف ، اللاحق يحاور ويجادل ويناظر السابق عليه بفترات زمنية قد تطول لتصل الى قرون ونقصد بهذا النوع من المناظرات ما يسمى " بالردود " كأن نقول كتاب زيد فى الرد على عمرو .. وهكذا . ومن أمثلة هذا النوع ما يلي :

رد حميد الدين الكرمانى المتوفى سنة 411 هـ / 1020 م فى كتابه "الأقوال الذهبية فى الطب النفساني " على كتاب الرازي الطبيب المتوفى سنة 313 هـ / 925 م "الطب الروحانى". قال حميد الدين الكرمانى فى القول الثانى من الباب الأول من كتابه بعد ذكره مقدمة كتاب الطب الروحانى : هذا فصل قوله ومحصوله إن ما كان تكلم عليه فى إصلاح الأخلاق جعله كما رسم له فى كتاب موجز موسوم بالطب الروحانى ليكون قريناً لكتابه المنصورى فى الطب الجسمانى وعديلاً له لما فيه من عموم النفع وشموله . وتأملنا الكتاب المنصوري ووجدناه مشتملاً من صنعة التأليف وحسن الترتيب ذكراً للأعلال على ترتيبها وتشفيعها ، ليس كما جعله قريناً له وعديلاً .. إن العديل إنما يجعل عديلا لما عادله بموازنة ومشابهة تجمعانهما . ولمّا كان ما جعله عديلا للكتاب المنصورى من كتابه فى الطب الروحانى غير مشابه له إلا فى التأليف والتبويب، كان تسميته للكتاب بالطب الروحانى خطأ كبيراً[1].

هذا النص لحميد الدين الكرمانى يوضح بصورة جلية مدى تمسك العلماء بأخلاقيات النقد العلمى الحديث من عدم الوقوف على ذكر مواضع الخطأ فقط ، ولكن الاهتمام ببيان أوجه الحسن بنفس قدر بيان أوجه المساوئ.

---

(1) ماهر عبد القادر محمد، فلسفة العلوم، الميثودولوجيا (علم المناهج)، دار المعرفة الجامعية 2000، ص191.

وما نلاحظه أن القدماء تنبهوا الى الكثير من المزالــق التــى تفــسد البحث العلمى ، وأشاروا اليها واعتبروها واجبــة الاعتبــار ، إذ وجــدناهم ينوهون فى صدر البحث دائما الى القواعد البحثية الأخلاقية التــى ينبغــى وضعها فى الاعتبار ، وكأنهم بذلك أرادوا أن ينبهونا الى أهمية القــيم فــى البحث العلمى[1].

وعلى ذلك نجد الكرمانى يبتدئ نقده لكتاب الرازي " الطب الروحانى " بالإشادة بصاحبه على تأليفه لكتابه " المنصورى " ، ثم يعيب عليه تشابه " الطب الروحانى " مع " المنصورى " فى التأليف والتبويب .

ثم يستطرد الكرمانى فى بيان أوجه النقص – التى يراهــا هــو – فى كتاب الطب الروحانى ، فيذكر مثلاً أن هذا الكتــاب يخلــو مــن ذكــر الأمراض النفسيَّة والأمور المزِيلة لها .

ولكننا نرى – من منطلق قاعدة التواصل المعرفى – أن الكرمانى قد أخطأ فى وصفه للكتاب بهذه الصورة ؛ إذ أن المطلع حتى علــى فهرســت كتاب الطب الروحانى للرازى سوف يدرك للوهلة الأولــى أن الرجــل قــد تحدث عن بعض الأضطرابات النفسية . وإلا فما القول فــى فــصول مــن الكتاب تحمل عناوين مثل : فى قمع الهــوى وردعــه (الفــصل الثــاني) – فى دفع العجب (السادس) – فى دفع الحسد (السابع) – فى دفع المفرط الضار من الغضب (الثامن) فى صرف الغم (الثانى عشر) أليست هــذه الأمور ، وأعنى بها : الهوى ، والعُجب ، والحسد ، والغضب ، والغم مــن قبيل الاضطرابات النفسية التى تتطلب العلاج ؟!

---

(1) الرازي ، كتاب الطب الروحانى ، ضمن رسائل فلسفة ، م . س ، ص 15 – 16.

كما أن الكرماني غير محق في قوله: "ولا فائدة مـــن قراءتـــه "[1]، لأن موضوعات الكتاب مفيدة جداً على الأقل بالنسبة للطبيب والمعالج النفسي كأخلاق ينبغي التمسك بها ، خاصة وهو يعالج الاضطرابات النفسية .

إن التاريخ العلمي للحضارة العربية الإسلامية مليئ بهذا النوع مـــن الكتابات التي اتخذت النقد سبيلاً للوقوف على الحقيقة ، والوصول اليها فالنقد هو عماد الأبحاث ، ومحورها ، وهو يدل على الوعي الفكري أوضح دلالة ، ويشير الى النشاط الواعي للإنسان المفكر.

حوار بين الأنا والآخر :

وقد شهد المجتمع العلمي الإسلامي أيضاً نوعاً خاصـــاً جـــداً مـــن الحوارات، وتأتي خصوصيته من جانبين ، الول يتمثل في أن الحوار يـــدور بين علمين مختلفين. والثاني يتمثل في أن كل محاور يمثل أمة بأثرها مـــن خلال دفاعه عن علمها ، وهجومه على علم محاوره الذي يمثل أمة أخرى . ومن أشهر مناظرات هذا النوع ، تلك المناظرة التـــي دونهـــا أبـــو حيـــان التوحيدي في الإمتاع والمؤانسة[2] بين النحو ، ممثلا في أبي سعيد السيرافي (ت 368 هـــ/ 978 م) والمنطق ممثلاً في أبي بـــشر متـــى بـــن يـــونس (ت 328 هــ / 939 م) ودارت المناظرة في حضرة الوزير ابن الفرات .

وتكشف المناظرة بوضوح بين المنطق والنحو عن حوار بين الوافد والموروث. وهو حوار طبيعي ينشأ في كل عصر بـــين ثقـــافتين، الدخيلـــة والأصيلة ، بين أنصار الثقافة العامة وأنصار الثقافة الخاصة، بـــين ثقافـــة العجم وثقافة العرب، بين علوم الأوائل وعلوم الأواخر، أو بـــين المتقـــدمين

---

(1) الرازي ، الطب الروحاني ، ص 16 .

(2) أبو حيان التوحيدي ، الإمتاع والمؤانسة ، ضبط وتصحيح أحمد أمـــين ، وأحمـــد الـــزين ، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة 1939 . والمناظرة تقـــع فـــي الجـــزء الأول من ص 107 الى ص 128.

والمتأخرين ، وهو نفس التقابل الموجود حالياً بين ثقافتنا المعاصرة بين أنصار الثقافة الغربية، وأنصار الثقافة الإسلامية. فقد كان اليونان قديماً يمثلون الغرب حديثاً ، والسلف هم السلف قديما وحديثا. كان المنطق والفلسفة يمثلان علوم اليونان قديماً، وأصبح العلم وتطبيقاته يمثلان الغرب حديثا[1].

ويوضح التحليل الداخلى لنص المُحَاورَة أنَّها تَشْتَمل على ثلاث مستويات تمثل الهجوم والدفاع المُتَبَادل بين النحو والمنطق . وتكشف عن النظم المعرفية التى تشكل البنية الداخلية للمحاورة ككل . والمستويات الثلاث هى كما يلي :

المستوى الإبستمولوجى الأول : المنطق مرتبطاً باللغة :

واجه أبو سعيد السيرافى أبو بشر متى بن يونس قائلاً : حدثنى عن المنطق ما تعنى به ؟ قال متىّ : إنه آلة من آلات الكلام يُعرف بها صحيح الكلام من سقيمه وفاسد المعنى من صالحه . وهذا خطأ عند النحوى (السيرافى) لأن صحيح الكلام من سقيمه يُعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف إذا كان الكلام بالعربية ، وفاسد المعنى من صالحه يُعرف بالعقل إذا كان البحث بالعقل . كما أن واضع المنطق يونانى فالتزم باللغة اليونانية ، وعليه فلا يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه حكما لهم ، وعليهم ما شهد لهم به قبلوه ، وما أنكره رفضوه . ولكن المنطق على رأى المنطقى (متى) يبحث فى الأغراض المعقولة .. والناس سواسية فى المعقولات ومبادئ الرياضيات ، فحاصل جمع أربعة الى أربعة هو ثمانية سواء عند جميع الأمم ، وكذلك ما أشبهه . وحتى إن كان الأمر كذلك فإن الأغراض المعقولة والمعانى المدركة لا يوصل اليها إلا باللغة الجامعة

---

(1) حسن حنفى ، هموم الفكر والوطن ، التراث والعصر والحداثة ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، الطبعة الثانية 1998 ، جـ1 ، ص 108.

للأسماء والأفعال والحروف. وبذلك يوجب السيرافى ارتباط المنطق باللغة ، ويقر متى بذلك[1].

المستوى الإبستمولوجى الثانى : حاجة العلمين الى بعضهما :

عندما سأل السيرافى متّى عَن حرف واحد من حروف اللغة وهو حرف (الواو) وكيفية استخراج معانيه بمنطق أرسطو ؟ بهت متى وقال : هذا نحو، والنحو لم أنظر فيه لأنه لا حاجة بالمنطقى إليه ، أما النحوى فحاجاته الى المنطق شديدة ، لأن المنطق يبحث عن المعنى ، والنحو يبحث عن اللفظ ، والمعنى أشرف من اللفظ .

وهنا يرفض السيرافى أن يتمايز المنطق بالمعنى عن النحو باللفظ لأن النطق واللغة ، واللفظ والإفصاح ، والإعراب ، والإبانة ، الحديث ، والإخبار ، والاستخبار ، والفرض والتمنى ، والنهى ، والحضّ ، والدعاء ، والنداء ، والطلب كلها من واحد بالمشاكلة والمماثلة ... والنحو منطق ولكنه مسلوخ من العربية ، والمنطق نحو ، ولكنه مفهوم باللغة ، وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنى أن اللفظ طبيعي ، والمعنى عقلى .

فإن قال المنطقى : يكفينى من لغتكم هذه الأسم ، والفعل ، والحرف، ليبلغ بها الى أغراض قد هذبتها له اللغة اليونانية . قال النحوى : أخطأت ، لأنك فى هذا الأسم ، والفعل ، والحرف فقير الى وصفها وبنائها على الترتيب الواقع فى غرائز أهلها ، وكذلك أنت محتاج بعد هذا الى حركات هذه الأسماء ، والأفعال ، والحروف ، فإن الخطأ والتحريف فى الحركات كالخطأ والفساد فى المتحركات . كما أن اللغة من اللغات لا تطابق لغة آخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها ، فى أسمائها ، وأفعالها ، حروفها ، وتأليفها ، وتقديمها ، وتأخيرها ، واستعارتها ، وتحقيقها ، وتشديدها ،

---

(1) التوحيدى ، الإمتناع والمؤانسة ، جـ 1 ص ص 109 – 111.

وتخفيفها ، وسعتها ، وضيقها ، ونظمها ، ونثرها ، وسـجعها ، ووزنها ، وميلها ، وغير ذلك مما يطول ذكره .

وينتهي السيرافي (النحوي) في هذا المستوى الى رفض الثنائية بين اللفظ والمعنى ، بين النحو والمنطق لأن كل منهما محتاج للآخر ، فإدعاء متى (المنطقي) بأن النحوي ينظر في اللفظ دون المعنى ، والمنطقي ينظر في المعنى لا في اللفظ إدعاء باطل . وربما يصح ذلك لو أن المنطقي كان يسكت ويجيد فكره في المعاني ، ويرتب ما يريد بالوهم السانح ، والخاطر العارض ، والحدس الطارئ ، فأما وهو يزن ما صح له بالأعتبار ، والتصفح الى المتعلم والمناظر ، فلابد له من اللفظ الذي يشتمل على مراده ، ويكون طباقا لغرضه ، وموافقا لقصده[1].

المستوى الأبستمولوجي الثالث : جودة العقل تغني عن المنطق ولا تغني عن النحو :

يذهب السيرافي في هذا المستوى من المناظرة الى أن الله إذا منَّ على إنسان بجودة العقل ، وحسن التمييز ، ولطف النظر ، وثقب الرأي ، استغنى عن مغالق وشبكات المنطق مثل: الجنس ، والنوع ، والخاصة والفصل ، والعرض ، والشخص والهَلِيّة (هل) والأيْنية (الأين) والماهية ، والكيفية ، والكمية ، والذاتية ، والعرضية ، والجوهرية ، والهيولوية والصورية ، والأيسية والليسية (الإثبات والنفي) ... الى غير ذلك من مسائل منطقية يود المناطقة أن يشغلوا بها الجاهل على رأي النحوي (السيرافي) . وعلى ذلك فليست الحاجة ماسة الى كتاب البرهان كما زعم المناطقة لأن العقل قد استغنى قبله بغيره من الكتب ، والمنطق ليس هو العقل كما يزعم المناطقة ، فعبارة " كن منطيا " تعني عندهم كن عقلانياً أو عاقلاً

(1) التوحيدي ، الإمتناع والمؤانسة ، جـ 1 ص ص 114 – 116 ، ص 119.

أو اعقلْ ما تقول ، لأن المنطق عندهم هو العقل وهذا قول مدخول ، لأن المنطق على وجوه هم عنها فى سهو. أما عبارة "كن نحوياً لغوياً فصيحاً" فمعناها: أفهم عن نفسك ما تقول ، ثم رُم أن يفهم عنك غيرك . ولو عرف المنطقى تصرف العلماء والفقهاء فى مسائلهم . ووقف على غورهم فى نظرهم وغوصهم فى استنباطهم ، وحُسن تأويلهم لما يَردُ عليهم ، وسعة تسقيقهم للوجوه المحتملة والكنايات المفيدة ، والجهات القريبة ، والبعيدة ، لاستصغر نفسه ، ولما احتاج المنطق[1].

وانتهت المناظرة بانتصار السيرافى (النحو) على متى (المنطق) أى بانتصار وتعظيم علوم العرب على علوم اليونان . والحاضرون يتعجبون من جأش أبى سعيد الثابت ، ولسانه المتصرف ، ووجهه المتهلل ، وفؤاده المتتابعة . قال الوزير ابن الفرات مختتماً : عين الله عليك أيها الشيخ، فقد ندّيت أكباداً وأقررت عيونا ، وبيضت وجوها ، وحُكت طِرازاً لا يبليه الزمان ، ويتطرق إليه الحدثان .

ومن أهم أنواع المناظرات التى شهدها المجتمع العلمى الإسلامى، نوعاً مميزاً جداً، وأعنى به المناظرات الكتابية التى اتخذت المراسلات الكتابية سبيلاً لها. وتأتى أهمية هذا النوع من المناظرات من أن كل عالم من الاثنين المتناظرين، كان لديه فرصة أكبر لإجادة الرد على مناظره، فرصة لم تتوفر بالقطع لمن يناظر وجهاً لوجه فى مجلس المناظرة المعتاد.

ففى مثل هذا النوع من المناظرات الكتابية، ترى العالم أو المفكر يتلقى رسالة مناظره، فيعكف عليها بالدراسة والنقد، والتقليب فيما لديه من مصنفات فى موضع المناظرة. وبعد البحث والتحرى والتدقيق، يبعث لمناظره الرد، مقترناً فى أغلب الأحيان بسؤال جديد. وهكذا تستمر المناظرة بينهما لفترات معينة قد تطول، وقد تقصر بحسب موضوع

(1) التوحيدى ، الإمتناع والمؤانسة ، جـ 1 ص ص 123 - 127.

المناظرة، الأمر الذى يؤدى إلى تطور وتقدم موضوع العلم المتناظر فيـــه، خاصة وأن مثل هذه المناظرات كانت تفرد لها مؤلفات خاصة، لينتفع بها بعد الفراغ منها.

ومما وصلنا من هذا النوع من المناظرات، ما ذكره أبـــو الريحـــان البيرونى عن المناظرة الكتابية التى دارت بينه وبين ابن سينا فى الطبيعات، فقال البيرونى: "ما جرى بينى وبين الفتى الفاصل أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا من المذكرات فى هذا الباب"[1].

ونورد فيما يلى قطوف من هذه المناظرة لما لها من أهمية فى تطور علم الطبيعة العربى، خاصة وأن طرفيها يعـــدان مـــن أئمـــة هـــذا العلـــم، وهما أبو الريحان البيرونى، والشيخ الرئيس ابن سينا.

ففى المسألة الثالثة فى الطبيعات يدور الحوار كالآتى:

البيرونى: كيف الإدراك بالبصر، ولم ندرك ما يكون تحـــت المـــاء وشعاع العين ينعكس عن الأجرام الصقلية وسطح الماء صقيل؟

ابن سينا: الإبصار عن أرسطو طاليس ليس هو بخروج شعاع مـــن العين، وإنما ذلك قول أفلاطون، وعند التحـــصيل لا فـــرق بـــيّن بينهمـــا، لأن أفلاطون أطلق هذا القول إطلاقاً عامياً أتى حسب ما يجّـــوز العامـــة، وقد بيّن ذلك الشيخ أبو نصر الفارابى فى كتابه "الجمع بين رأيى الحكيمين".

لكن الإبصار عند أرسطو طاليس إنما هو الإنفعـــال فـــى الرطوبـــة الجليدية فى العين لمماسة سطح المشف المستحيل عن الألوان القابـــل لهـــا المؤدى لها عند المحاذاة للجرم المؤدى لونه، ولما كانت الرطوبة الجليديـــة مشفة استحالت وانفعلت عن اللون.

---

(1) أبو الريحان البيرونى، الآثار الباقية عن القرون الخالية، طبعة 1923، ص257.

وقد جمع محاورات هذه المناظرة الكتابية، وحققها بالفارسية، سيد حسين نصر، ومهدى محقـــق، ونشرت بمعرفة مركز المطالعات، جابخانة، مؤسسة انتشارات وجاب دانشكاه طهران 1352هـــ.

ومتى زالت هذه الرطوبة التى جعلت آلة حس بها القـوة الرائيـة، أدركت هذه القوة ما ظهر فيها من التأثير، فكان ذلك إبصاراً، وبيان القـول فيه تفسير المفسرين للمقالة الثانية من كتاب النفس للفيلـسوف وتفاسـيرهم لكتاب الحس له، فإذا كان كذلك والماء والهواء جسمان مشفان مؤديان إلـى الحواس الرائية كيفيات الألوان، ارتفع ذلك الشك.

لم يقتنع البيرونى بإجابة زميله ابن سينا فأرسل إليه ثانية يقول:

"ما حصل من جوابك إلا تحديد البصر عنـد أرسـطو لا التفـسير، وربما احتاج هذا الشيئ على اختلاف كثير من التفاسير، ويجب مما قلت أن لا يميز الناظر بين الأبعاد، وأن يسرى الصغير بالقرب من الكثيـر بالبعـد فى مكان واحد سواء.

وكذلك الأمر فى الأصوات، يجب أن يسمع صوت الحمير من البعد الأبعد كالخفى من البعد الأقرب، وأن لا يميز بين أصوات المصوتين، ولـو كان المشف ينفعل باللون كان البلور إذا وضع عليه سواد من أحد جوانبه ثم نظر إليه من أحد الجوانب ما خلا المقابل للسواد يرى أسود، وأيضاً لم يكن السؤال عن لمية الإدراك ما تحت سطح الماء، أى سألته عـن إدراك بنفـوذ البصر فيه مع إدراك ما قابل سطحه بإنعكاس الشعاع فـى وقـت واحـد. وهنا يتولى الفقيه المعصومى تلميذ ابن سينا الرد على البيرونى قائلاً:

"ذكرت أنه لم يذكر فى الجواب إلا مـذهب الفيلـسوف فـى إدراك البصر، نعم لأنك لم تسأله إلا عن كيفية الإدراك بالبصر، فبين ذلك أنه ليس بشعاع خارج من البصر بل هو تشكيل الألوان فى الرطوبة الجليديـة فـى العين بواسطة الهواء، إذ هو المشف المؤدى للألوان، لكنه لم يحصل ضـياء كان مشفاً بالقوة، فإذا حصل الضياء صار مشفاً بالفعل وأدى الألوان إلى ما وراء الرطوبة المشفة فى العين، فصادمته وتشكلت فيه، ولهذا ليس له لـون فى ذاته ليكون هو الذى يدرك به الألوان كالماء ليس له ذوق لأن الرطوبـة هى التى بها يدرك الذوق".

وأما تمييز اختلاف الأبعاد والصغير والكبير بالبصر، فإن ذلك مسألة مستأنفة ولبيانها حاجة إلى تطويل، وكذلك الأصوات لأنا وجدنا الكبير البعيد والقريب الصغير يغايران على الاستقراء، فتصور بأنه ذلك، وحصل لنا بـــه التمييز بينهما، ولو كان إنساناً لم يعهد جبالاً رفيعة السمك قط، فرأى جـــبلاً رفيعاً من بعيد لم يمكنه تصور مسافة ما بينه وبينه، وربما ظنه قريباً منـــه وأصغر فى الحجم لعلة اعتياده لذلك.

وأما من استقرأ اعتماد رؤية الجبال وأبعادها، لم يكد يخفـــى عليـــه البعد إذا رأى شيئاً منها، وكذلك من سمع صوتاً لم يعتده ولم يسمع بمثله قط، أو لم يعده كثيراً لم يمكنه أن يميز كثيرها على البعد من يسيرها على القرب كأصوات الصواعق والزلازل وما أشبهها، فقد ثبت أن هذا ليس لما ذكرت، بل لأجل العادة.

وأما الحديث على السودا، وقولك إنه يجب أن يرى أسود كله فباطل، فإن الأشياء المشفة وإن أدت الألوان إلى الإبصار فإنها تؤديها على المسامتة وعلى الخط الأقصر بينها وبين البصر لا على التقويس والإنحناء، فمقدارها يسامت البصر من السواد فى البلور يراه أسوده وما فضل عليه يراه أبيض.

وأما سؤالك عن كيفية إدراك البصر السمك تحت سطح الماء والنجوم فوق فى حالة واحدة، فكما تقوله فى إدراك شعاع البصر لهما جميعاً نقولـــه نحن فى تشكلهما فى العين.

البيرونى: "زعم أن الكواكب إذا تحركت حمى الهواء المماس لهـــا، وقد علمنا أن الحرارة بإزاء الحركة، والبرودة بإزاء السكون، وأن الفلـــك إذا تحرك حركته السريعة حمى الهواء المماس له، فكان منه النار المسمى أثيراً، وكلما كانت الحركة أسرع، كان الإحماء أبلغ وأشد، ومن الواضح البـــين أن أسرع الحركات فى الفلك التى هى فى معدل النهار، وإن كان ما قرب مـــن القطبين يكون أبطأ حركة...".

ويجيب ابن سينا بلفظه:

"ليست النار عند أكثر الفلاسفة كائنة بحركة الفلك، بل هـي جـوهر واسطقس بذاتها، ولها كرة وموضع طبيعى بذاتها كغيرها من الاسقطسات، وليس ما حكيت إلا مذهب من جعل الاسطقس شيئاً واحداً من الأربعة أو اثنين أو ثلاثة منها مثل تاليس حين جعلها الماء، وهرقليطس إذ يجعلها النار، وديوجالس إذ جعلها جوهراً بين الماء والهواء، وانكسندرس حين يجعلها هواء، ويجعل كل واحد منهم الأجرام الأخرى، والمتولدات عواض تعرض فى الجسم أية ما وصفوه، وأنه ليس يكون عن جسم آخر"، ويقول انكسمندرس "القول الذى حكيته أن الجوهر الأول هواء، فإذا أصابته كيفية البرودة صار ماء، وإذا سخن من تحريك الفلك كان ناراً أو أثيراً".

أما أرسطو طاليس فلا يجعل شيئاً من الكليات الأربعة بكائن عن شيئ آخر، ويجوز ذلك فى جزئياتها، فليس إن هذا الاعتراض يلزم ارسطوطاليس ولا من بهذا القول، وهو القول السديد الصواب ...

وفى المسألة السابعة من مسائل أخرى فى الطبيعيات تجرى الأسئلة هكذا:

البيرونى: إذا كانت الأجسام تنبسط بالحرارة وتنقبض بالبرودة، وكان انصداع القماقم الصياحة وغيرها لأجل ذلك، فلم صارت الآنية تتصدع وتنكسر إذا جمد ما فيها من الماء.

ابن سينا: إن من نفس المسألة يمكن أن يخرج لها جواب، فإنه كما أن الجسم لما انبسط عند التسخين طلب مكاناً أوسع، فشق القمقمة، كذلك الجسم إذا انقبض عند التبرد وأخذ مكاناً صغيراً كان أن يقع الخلاء فى الإناء، فشق وانصدع لاستحالة ذلك، ولهذا من الطبيعة وجوه غير هذان وهى العلة لأكثر ما يقع من هذا، ولكن فيما ذكرنا كفاية فى الجواب.

حوار علمى راق، يوضح مدى الشوط الذى قطعه العلمـــاء العـــرب فى سير البحث فى علم الطبيعة وتطوره وتقدمه، خاصة وأن طرفى الحوار البيرونى وابن سينا يعدان من أئمة هذا العلم.

نقـد وتقييـم:

بعـــد أن استعرضـــنا جوانـــب الموضـــوع، يمكـــن أن نخلـــص بالنتائج التالية:

شَكَلَ فن الجدل والحوار والمناظرة أحد الركائز الهامة التى ارتكـــز عليها المجتمع الإسلامى إبان نهضته العلمية فى القـــرنين الثالـــث والرابـــع الهجريين. فكانت مجالس المناظرات من أكبر العلامـــات المميـــزة للنـــضج العلمى الذى بلغه العلماء آنذاك.

وبالبحث عن المؤثرات التى أدت إلى ظهور الجدل والمناظرات فى المجتمع الإسلامى، رجحنا أن المناظرات التى عرفت فى ذلك الوقت تعتبـــر صورة متطورة لما دار فى شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام من منـــاظرات ومحاورات عقائدية بين الطوائف المختلفـــة. ومـــن أشـــهرها، المنـــاظرات والمحاورات التى جرت بين الصابئة والحنفاء فى المفاضلة بين الروحـــانى المحض، وبين البشرية النبوية. ثم اتخذ فن المنـــاظرة، والحـــوار صـــورته النهائية التى عرف بها بتأثير المنطق الأرسطى، والفلـــسفة اليونانيـــة فـــى عمومها. وذلك حينما استعان معظم مفكرى الإســـلام فـــى العـــصر الأول بالمنطق الأرسطى للرد على خصوم كانوا يتقنون فـــن الجـــدل والحـــوار. ومع بداية النهضة العلمية الإسلامية انتشرت مجالس المنـــاظرات انتـــشاراً واسعاً فى المجتمع العلمى الإسلامى تبعاً للشغف العلمى لدى العلماء على أثر حركة الترجمة، وبتشجيع من الخلفاء والوزراء والأمراء هؤلاء الـــذين رأوا فى انعقاد مجالس العلم والمناظرات فى قصورهم من الأمـــور الهامـــة فـــى تأسيس الرعية، فضلاً عن كون هذه المجالس مظهراً مـــن مظـــاهر الأبهـــة

والعظمة. ومما لا شك فيه أن هذا الجو العلمى قد أحدث نوعاً من التنافس بين العلماء المتناظرين أفراداً كانوا، أم جماعات، الأمر الذى انعكس أثره على المجتمع العلمى ككل.

وكان من نتائج حركة التنافس داخل الجماعات العلمية وخارجها أن أقبل بعض العلماء، والأدباء على مذاكرة أكثر من علم وفن حتى يتميزوا عن غيرهم. ومن أمثلة هذا الصنف من العلماء – فضلاً عن ما ذكر فى سياق الموضوع، الفراء بن زياد الكوفى النحوى الذى قيل عنه: لولاه لما كانت عربية لأنه هذبها وضبطها. وقال ثمامة بن أشرس المعتزلى: ذاكرت الفراء فوجدته فى النحو نسيج وحده، وفى اللغة بحراً، وفى الفقه عارفاً باختلاف القوم: وفى الطب خبيراً، وبأيام العرب وأشعارها حاذقاً. وصنف الفراء للمأمون كتاب الحدود فى النحو، وكتاب المعانى، واجتمع لإملائه خلق كثير منهم ثمانون قاضياً. وعمل كتاباً على جميع القرآن فى نحو ألف ورقة لم يعمل مثله[1].

وبالبحث عن أنواع المناظرات، وجدنا أنها لم تختص بعلوم معينة دون سواها، بل شملت مجالس المناظرات معظم العلوم المعروفة آنذاك، وإن كانت قد ابتدأت بعلوم الدين، ثم تطورت إلى مناظرات علمية، وأدبية، وفلسفية، ومنطقية ... وغير ذلك مما قد آتينا على ذكره كل فى موضعه.

أما عن الأسس التى قامت عليها المناظرات وشكلت بنيتها الأساسية، فقد رأينا كيف أن مفكراً كابن خلدون يضمن "مقدمته" الآداب والأحكام التى وضعها بعض الأئمة، والتى ينبغى على المتناظرين أن يقفوا عند حدودها فى الرد والقبول، فبين حال كل من المستدل والمجيب، وكيف يكون الأول مسئولاً، والثانى معترضاً مبيناً محل معارضته. ومتى يجب على المستدل

---

(1) ابن العماد الحنبلى، شذرات الذهب فى أخبار من ذهب، طبعة المكتب التجارى للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (د.ت) جـ2، ص19.

السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال. وقد رأينا كيف التزم المتناظرون والمتجادلون بهذه الآداب، وتلك الأحكام فى معظم المناظرات التى أوردناها، ولم يخرجوا عنها إلا فى القليل النادر، حيث كان هناك إتجاه عام بوجب سخط ورد من الحاضرين على من يخرج عن القواعد العامة للمناظرة. وقد رأينا كيف أوقف لمأمون، ولام محمد بن أبى العباس عندما تطاول على مناظره على بن الهيثم فى مناظرة دارت بين الاثنين فى حضرته.

ولقد كان لفن الجدل والنقاش والمناظرات تأثيراً بليغاً ليس فى المجتمع العلمى فحسب، بل فى اضطراب أحوال المجتمع الإسلامى ككل. فلقج رجحنا أن معظم الاختلافات والنزاعات بين المذاهب والفرق الدينية قد أبتدأت بالجدل والنقاش. وعادة ما يبدأ الجدل بفرد واحد لا يوافق على آراء فرقة أو جماعة ما، ثم يحدث أن يلتف حوله من يؤمن بأرائه، ويستمر الأتباع فى الأزدياد إلى أن يشكلوا جماعة جديدة أساسها هؤلاء الأفراد الذين يلتفون حول رئيسهم، ولهم هدف واحد مشترك هو إما التنافس، وإما الصراع ضد الجماعات الأخرى المناهضة لهم، وذلك بغرض سيادة آرائهم. وما دام الأمر يتعلق بتبنى آراء جديدة ومحاولة فرضها على المجتمع، فيمكن أن نطلق على أصحابها "جماعة ومدرسة علمية" بوجه من الوجوه. وعلى ذلك يمكن اعتبار المعتزلة "جماعة علمية"، والأشاعرة "جماعة ومدرسة علمية" والماتريدية "جماعة ومدرسة علمية" قامت كلها على التنافس فيما بينها من أجل انتصار كل جماعة ومدرسة لما تؤمن به من آراء.

وإذا كان التنافس قد ساد بين هذه الجماعات والمدارس، فإن هناك من الجماعات والمدارس من أتخذت الصراع سبيلها، مثل الوحيد "ميمون القداح" مؤسس المذهب الإسماعيلى. وجماعة "الشيعة" التى صارعت أهل السنة حول مسألة الإمامة. ومما لاشك فيه أن آثار الصراع بين تلك الجماعات قد انعكست على المجتمع الإسلامى بصورة سلبية فى الفترة التى يدور حولها البحث، وما زالت هناك بقايا لهذا الصراع فى الوقت الراهن.

أما الجماعات والمدارس العلمية البحتة، فمما لا شك فيه أنها قد تأثرت تأثراً بالغاً بنشاط المناظرات والجدل إن فى تكوينها، أو فى استمرارها وبقائها فى المجتمع العلمى الكبير. حيث نتصور أن العالم الذى كان يدخل فى مناظرة دعا لم آخر حتى ولأول مرة، ويحدث أن تنتهى المناظرة لصالحه، فسرعان ما ينضم إليه المريدون الذين يريدون التعلم عليه. وهؤلاء التلاميذ يشكلون باستمرارهم فى عملية التعلم جماعة ومدرسة علمية، ويصبح ذلك المعلم الأول هو رئيس تلك الجماعة والمدرسة.

وتسعى الجماعة والمدرسة رئيساً وأفراداً إلى تحقيق هدفها الرئيس، وهو العلم بكل ما يشتمل عليه من نظم ومراحل.

وبناء على ذلك فإننا نرى أن معظم العلماء الذين كانوا أطرافاً فى المناظرات التى آتينا على ذكرها فى سياق الموضوع قد شكلوا جماعات ومدارس علمية مميزة لعبت دوراً مهماً فى تقدم ورقى المجتمع العلمى الإسلامى فى ذلك الوقت، ومنهم جبرائيل بن بختيشوع، وحنين بن اسحق، والرازى الطبيب، وثابت بن قرة، وأبو حيان التوحيدى.



الباب الثاني

جماعات ومدارس علم الكلام

الفصل الرابع

أثر الجماعات والمدارس الكلامية

فى تطور الجدل والنقاش العقلانى



مما لا شك فيه أن كلاً من الفلسفة وعلم الكلام يعلى من شأن العقل ويجعله محورا أساسياً فى أبحاثه . وإذا كان العقل بما يقدمه من أدلة يمثل أحد الأسس المتينة فى بنية المناظرات والجدل والنقاش ، فإنه لابد وأن يكون هناك علاقة بين المدارس الفلسفية والكلامية التى ظهرت فى المجتمع العلمي الإسلامي ، وبين حركة الجدل والمناظرات التى شهدها هذا المجتمع . إذن ينبغى علينا أن نتوقف فى هذه النقطة عند تلك العلاقة – المفترضة – لنتبين مدى حجمها وما أدت إليه من أثر فى بنية المجتمع العلمى .

أما بالنسبة للمدارس الفلسفية ، فإن أكبر من يمثلها – فى الفترة التى حددها البحث – فيلسوف العرب ، والمعلم الثاني ، أعنى الكندي ، والفارابى . ونظراً لأهمية هذين الفيلسوفين وأثرهما فى تكوين جماعات و مدارس فلسفية مهمة ، فقد خصصنا لهما كتاباً مستقلاً . ومن ثم فإن حديثنا فى هذه الجزئية ينصب على المدارس الكلامية .

انتهينا أثناء التعريف بعلم الكلام الى أن المهمة الرئيسة له هى الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية . ونعتقد أن السبب فى تأكيد جانب الدفاع فى مهمة علم الكلام يرجع الى الحملة التى قام بها الحنابلة ضد علم الكلام . وهى حملة بدأها ابن حنبل نفسه (ت سنة 241 هـ / 855 م) ، ففى المناظرة التى جرت بينه وبين ابن أبى دؤاد فى حضرة المعتصم ، قال : لست أنا صاحب كلام وإنما مذهبى الحديث " كذلك ينسب إليه أنه قال: " لا يفلح صاحب كلام أبداً ، ولا يرى أحد نظر فى الكلام إلا وفى قلبه دغل"[1].

---

(1) عبد الرحمن بدوى ، مذاهب الإسلاميين ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الثانية 1979 ، جـ 1 ، 14 – 15.

ومن أوائل الذين تعرضو للرد على دعوى أحمد بن حنبل والحنابلة عموماً فى مسألة ذم الكلام والنهى عن الخوض فيه ، أبو الحسن الأشعرى وذلك فى " رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام " حيث ذكر[1]: أن طائفة من الناس ثقل عليهم النظر والبحث عن الدين . ومالوا الى التخفيف والتقليد ، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ، ونسبوه الى الضلال ، وزعموا أن الكلام فى الحركة والسكون ، والجسم والعرض ، والألوان والأكوان ، والجزء والطفرة ، وصفات البارى بدعة وضلالة ، لأنه لو كان خيراً لما فات النبى ﷺ ، ولتكلموا فيه .... وبعد أن ذكر الأشعرى جملة ما احتجوا به فى ترك النظر فى الأصول ، أفرد فى الرد عليهم ثلاثة أجوبة حاول بها أن يثبت أن أصول مسائل الكلام معينة وموجودة فى القرآن والسنة جملة غير مفصلة[2].

---

(1) أبو الحسن الأشعري ، رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام ، ذيل كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، نشره الأب رتشرد يوسف مكارثى اليسوعى ، بيروت 1953 ، ص 85 وبعدها.

(2) قال الشيخ أبو حسن الأشعري فى الجواب الثاني : إن يقال لهم إن النبي ﷺ لم يجهل شيئا مما ذكر تموه من الكلام فى الجسم والعرض والحركة والسكون والجزء والطفرة ، وإن لم يتكلم فى كل واحد من ذلك كلاما معينا . وكذلك الفقهاء والعلماء من الصحابة . غير أن هذه الأشياء التى ذكرتموها معينة أصولها موجودة فى القرآن والسنة جملة غير مفصلة .

أما الحركة والسكون والكلام فيهما فأصلهما موجود فى القرآن وهما يدلان على التوحيد وكذلك الاجتماع والافتراق . قال الله تعالى مخبرا عن خليله إبراهيم صلوات الله عليه وسلامه فى قصة أفول الكواكب والشمس والقمر وتحريكهما من مكان الى مكان ما دل على أن ربه عز وجل لا يجوز عليه شئ من ذلك ، وإن جاز عليه الأفول والانتقال من مكان الى مكان فليس بإله .

وأما الكلام فى اصول التوحيد فمأخوذ أيضا من الكتاب . قال الله تعالى " لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا " وهذا الكلام موجز منبه على الحجة بأنه واحد لا شريك له =

وبهذه الرسالة فتح الأشعرى باب المناظرات والنقـــاش العقلامـــي على مصرعيه ، إذ حاول كل فريق أن يقدم من الحجج والبراهين ما يؤيد به آراءه ، ويضحد فى الوقت نفسه آراء الخصوم من الفرق الأخـــرى . وأننا إذا افترضنا أن الفرق الدينية فى ذلك الوقت هى بمثابـــة جماعـــات علمية لكل جماعة تعاليمها الخاصة بها ، فـــإن الاختلافـــات فـــى الآراء والتعاليم جعلت التنافس هو الرابطة التى تحكم علاقات هـــذه الجماعـــات بعضها ببعض . وقد عبرت كل جماعة عن هذا التنافس فى صورة ردود مكتوبة فى بعض الأحيان ، وفى شكل مناظرات علمية فى مجالس خاصة فى أحيان أخرى . ومن أمثلة النوع الأول " كتاب اللُمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع " لأبى الحسن الأشعري والذى قصد به الرد على الحنابلـــة خصوصا وأهل السنة والجماعة عموماً فى النهى عن الكلام . أما النـــوع الثاني وهو المناظرات ، موضوع هذه النقطة من البحث ، فقد كثر وانتشر بين الجماعات بحيث شكل منظومة معرفية يجب الوقوف عليها إذا أردنـــا أن نتعرف على طبيعة البناء المعرفى لهذه الجماعات .

وإذا كنّا قد زعمنا أن الأشعرى قد مهد طريق المناظرات برسالته المذكورة ، فإن الفرق الكلامية الكبرى ، وأقصد بها المعتزلة والأشـــاعرة قد بدأت فى الظهور على أثر مناظرة ، وإن كانت غير مكتملة الأركـــان بالنسبة للمعتزلة التى تنسب الى واصل بـــن عطـــاء (80-131 هـــ/ 699 - 748 م) والذى اعتزل شيخه الحسن البصرى (21 - 110 هـ /

= وكلام المتكلمين فى الحجاج فى التوحيد بالتمانع والتغالب فإنما مرجعه الى هذه الآية وقوله عز وجل " ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلـــق ولعلا بعضهم على بعض " الى قوله عز وجل " أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ". وكلام المتكلمين فى الحجاج فى توحيد الله إنما مرجعه الى هذه الآيـــات التى ذكرناها ، وكذلك سائر الكلام فى تفصيل فروع التوحيد والعدل إنما هو مأخوذ من القرآن (الأشعرى ، رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام ، ص 89).

641 – 728 م) بسبب حكم مرتكب الكبيرة . إذ دخل رجل على الحسن البصرى قائلاً : يا إمام لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفـرون أصـحاب الكبائر والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم وعيدية الخـوارج ، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان ولا يضر مع الإيمان معـصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأمة . فكيف تحكم لنا فى ذلـك اعتقاداً ؟ فتفكر الحسن فى ذلك وقبل أن يجيب ، قال واصل بن عطـاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق، بل هو فـى منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل الى اسطوانة مـن اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحـسن : فقال الحسن: اعتزل عنا واصل . فسمى هو وأصحابه معتزلة[1].

تكشف البنية الداخلية لهذا السؤال المطوّل عن حكم مرتكب الكبيرة عن أمرين ، أولهما : أن واصلا بن عطاء كان يضمر فى نفسه الاعتزال عن شيخه ، ولكنه كان ينتظر الفرصة المواتية ، بدليل أنه لم ينتظر حتى يجيب الحسن . وقد استطاع واصل بإعلان رأيه فى حكم مرتكب الكبيرة ، واعتزاله حلقة استاذه ، أن يجعل الأخير أول المقررين باعتزاله " اعتزل عنا واصل " . أما الأمر الثاني فيتمثل من ناحية فى الخلل الذى يمكن أن يحدث فى قوام جماعة علمية إذا انشق أحد أفرادها عنها وحاول تكـوين جماعة علمية جديدة . ويبين من ناحيـة أخـرى مـدى تجـرأ التلميـذ – فى ظرف معينة – على الأستاذ الى الدرجة التى معها يمكن أن ينفصل عنه ويعتزله تماماً . ويمكن القول أن رأي واصل يعبر عن جيل الوسـط فى المجتمع الديني الإسلامي[2] .

---

(1) الشهرستانى ، الملل والنحل ، ص 60.

(2) خالد حربى، مدارس علم الكلام فى الفكر الإسلامى – المعتزلة والأشاعرة، ط. الأولـى، المكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية 2009، ص78.

ومن أهم الأمور التى يجب أن نقف عندها فى حادثة انفصال واصل (التلميذ) عن الحسن (الأستاذ) أنها ذات مغزى تاريخي علمي هام من جانبين أيضا .

الأول: إنها تبين أن العلم فى مرحلة من مراحل نموه يشكل منظومة معينة تظل ثابتة وسائدة بين معتنقيها من أعضاء الجماعة العلمية الى أن تظهر مشكلة أو معضلة علمية يقدم لها أفراد من الجماعة حلولا معينة قد لا تتفق مع آراء الأستاذ الذى يتمسك بتقاليد علمية سلفية معينة . ويحدث أن يكثر مؤيدوا الفكرة الجديدة حتى يكونوا جماعة علمية جديدة . وهذا ما حدث تماما مع واصل بن عطاء ، إذ بعد أن اعتزل عن الحسن ، انضم إليه عمرو بن عبيد ، ثم توالى الأفراد عليها حتى تكونت فرقة المعتزلة وكثرت طبقاتها وانتشرت تعاليمها فى معظم أرجاء العالم الإسلامي .

الجانب الثاني: يتمثل فى أن هذه الحادثة قد أدت الى تطور خروج (التلميذ) على (الأستاذ) من ناحية ، واكتمال بناء المناظرة من ناحية أخرى . فإذا كان واصل بن عطاء قد اعتزل استاذه قبل أن يجيبه ، فإننا نجد أبا الحسن الأشعري (ولد 260 أو 270 هـ / 873 - 883 م) مؤسس فرقة الأشاعرة يستعد جيداً لمناظرة استاذه أبى على الجبائي (235 - 303 هـ / 849 - 915 م) شيخ معتزلة البصرة فى زمانه ويناظره بالفعل فى مناظرة شهيرة[1] كانت بمثابة السبب الأول والرئيس فى ظهور المذهب الأشعري . يضاف الى ذلك سبب آخر ، سيكولوجي ، يتمثل فى أن الجبائي كان زوج أم الأشعري .

---

(1) أنظر تفاصيل هذه المناظرة فى موضع لاحق من هذا الكتاب.

لكن لا يعنى عدم اقتناع الأشعرى بأجوبة أستاذه الجبائي أن الأخير لا يتقن فن المناظرة والجدل ، بل على العكس تماماً كان منذ حداثة سنه معروفاً بقوة الجدل . فيرى القاضى عبد الجبار أنه اجتمع جماعة لمناظرة فانتظروا رجلا منهم فلم يحضر ، فقال بعض أهل المجلس : أليس هنا من يتكلم ؟ وقد حضر من علماء المجبرة رجل يقال له : صقر ، فإذا بغلام أبيض الوجه زج بنفسه فى صد صقر وقال له : أسألك ، فنظر إليه الحاضرون وتعجبوا من جرأته مع صغر سنه ! فقال له : سل ، فقال: هل الله تعالى يفعل العدل ؟ قال : نعم ، قال : أتسميه بفعله العدل عادلاً ؟ قال: نعم ، قال : قال فهل يفعل الجور ؟ قال : نعم ، قال : أفتسميه جائراً؟ قال : لا ، قال : فيلزم أن لا تسميه بفعله العدل عادلاً ، فانقطع صقر . وجعل الناس يسألون من هذا الصبى ؟ فقيل : هو غلام من جباء[1]. هذا وهو غلام ، فما بذلك وهو إمام فى علم الكلام !

فكان الأشعرى مناظراً قوى الحجة . وقد كثرت مناظراته بعد أن تبرأ من المعتزلة وعقد العزم على الرد عليهم وإخراج معايبهم . وقد أدت به كثرة المناظرات الى أن يصف كتاباً فى الرد على المخالفين يتبع فيه أسلوب المناظرة الشفوية التى تعقد بين أثنين وجها لوجه ، ولكنه صاغها فى أسلوب نظرى ، الأمر الذى يدعونا الى أن نطلق على هذا النوع أسم "مناظرات نظرية " والتى سماها هو " مسائل " فكل مسألة من مسائل الكتاب هى عبارة عن مناظرة بين الأشعرى وبين مخالفيه ، هؤلاء الذين يبدأ بعرض آرائهم أولا مصدرا إياهم بعبارة " فإن قال قائل " ، ثم يرد عليهم مبيناً أدلته وحججه ، ثم يعرض اعتراضاتهم أو آراء أخرى ، ويرد عليها أيضاً ، وهكذا الى أن تنتهى مثل هذه " المناظرة النظرية " بكلام الأشعرى .

---

(1) القاضى عبد الجبار ، فرق وطبقات المعتزلة ، تحقيق على سامي النشار ، وعصام الدين محمد على ، دار المطبوعات الجامعية 1972 ، ص 86.

والكتاب سماه " كتاب اللُمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع " وهاك إحدى مسائله : فإن قال قائل : لم قلتم إن للبارى تعالى علما به عَلِمَ، قيل له لأن الصنائع الحكيمة كما لا تقع منا إلا من عالم ، كذلك لا تحدث منا إلا من ذى علم ، فلو دلت الصنائع على علم من ظهرت منه منا ، فهو عالم . فلو دلت على أن البارى تعالى عالم قياسا على دلالتها على أنا علماء ، ولم تدل على أن له علما قياسيا على دلالتها على أن لنا علما ، لجاز لزاعم أن يزعم أنها تدل على علمنا ولا تدل على أنا علماء . وإذا لم يجز هذا لم يجز ما قاله هذا القائل .

فإن قال : فلما أنكرتم أن لا تدل الأفعال الحكيمة على علم العالم منّا كما دلت على أنه عالم لأنه ليس معنى العالم منا أن له علما لأنه قد يعلم العالم منا عالما من لا يعلم أن له علما . قيل له : إن جاز لك أن تزعم ، جاز لغيرك أن يزعم أن الأفعال الحكيمة تدل على أن لى علما بها، ولا تدل على أنى عالم لأنه ليس معنى العالم أن له علما ، لأنه قد يعلم الإنسان منا أن له علما من لا يعلمه عالما . وأيضا هذه الدعوى عندى فاسدة وذلك أن معنى العالم عندى أن له علما ، ومن لم يعلم لزيد علما لم يعلمه عالما[1].

وإذا تساءلنا عن تأثير الجدل والنقاش العقلاني والمناظرات فى بنية المجتمع العلمى الإسلامي ، فإننا نجد أن لها أهمية كبيرة فى نشر دعوة المعتزلة ، وذلك منذ أن ابتدأت الدعوة بفرد واحد وهو " واصل بن عطاء " وحتى انتشرت فى معظم أرجاء العالم الإسلامي . وليس أدل على ذلك من أنَ واصلاً قد جعل القطب الثاني فى تأسيس المذهب المعتزلى

---

(1) أبو الحسن الأشعري ، كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، نشره الأب رتشرد يوسف مكارثى اليسوعى ، بيروت 1953 ، ص 12.

وهو " عمرو بن عبيد " ينضم إليه بعد أن ناظره واصل وأقنعه بمسألة " المنزلة بين المنزلتين " بالنسبة لمرتكب الكبيرة .

قال واصل : يا أبا عثمان لم أستحق مرتكب الكبائر اسم النفاق ؟ قال : لقوله تعالى : " والذين يرمون المحصنات " (النور ، 4) الى قوله : " وأولئك هم الفاسقون " (المائدة : 45) . ثم قال : إن المنافقين هم الفاسقون ، فكان كل فاسق منافقاً ، إذ كان الألف واللام موجودين فى باب الفسق . فقال واصل : أليس الله تعالى قال : " ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم المظالمون " (البقرة : 254) ، فعرف بالألف واللام كما فى القاذف ، فسكت عمرو ، ثم قال واصل : يا أبا عثمان أيما أولى أن يستعمل من أسماء المحدثين ، ما اتفقت عليه الفرق من أهل القبلة ، أم ما أختلفت فيه ؟ فقال عمرو : بل ما اتفقت عليه . فقال : افليس تجد أهل الفرق على اختلافهم يسمون صاحب الكبيرة فاسقا ، ويختلفون فيما عداه من أسمائه : فالخوارج تسميه : كافرا وفاسقا ، والمرجية تسميه : مؤمنا فاسقا، والشيعة تسميه : كافر نعمة فاسقا ، والحسن[1]يسميه : منافقاً، فأجعوا على تسميته بالفسق ، فتأخذ بالمتفق عليه ، ولا تسميه بالمختلف فيه، فهو أشبه بأهل الدين ، فقال عمرو : وما بينى وبين الحق من عداوة، والقول قولك ، وأشهد من حضر أنى تارك ما كنت عليه من المذهب[2].

ومن ساعاتها عقد عمرو العزم على ملازمة واصل والاشتراك معه فى نشر مبدأ " المنزلة بين المنزلتين " وغيره من مبادئهما المعتزلية . ولم ينقطع الأثنان عن بعضهما ، الأمر الذى جعل معظم مؤرخى الفرق يجمعون على أنهما هما المؤسسان الحقيقيان لمذهب المعتزلة .

---

(1) يقصد الحسن البصرى.

(2) القاضى عبد الجبار ، فرق وطبقات المعتزلة ، ص 50 – 51 .

وكانت مجالس العلم والمناظرة هى سبيل المعتزلة فـــى اجتـــذاب اتباعهم والرد على خصومهم ، ليس فقط من ملة الإسلام ، بل ومن ملـــل أخرى . فها هـــو القاضـــى عبـــد الجبـــار (ت 415 هــــ /1024 م) أشهر رجال المعتزلة ، واليه انتهت رئاستها " كان فى ابتداء حاله يـــذهب فى الأصول مذهب الأشعرية ، وفى الفروع مذهب الشافعية ، فلما حضر مجلس العلماء ونظر وناظر ، عرف الحق فانقاد له "[1] وناظر جعفر بـــن حرب (من رجال الطبقة السابعة) زادان بخت الثنوى ، فقال : خبرنـــى من وعظك بهذه الموعظة : النور فهو مستغنى عنها لأنه الأخير فى العالم إلا منه ، ولا يكون منه الشر البتة ، أما الظلمة فلا يكون منها الخير أبـــداً وهى مطبوعة على الشر ، فلا معنى لهذا الوعظ . قال زادان : أنت غافل عما عليك فى هذا الباب إن من مذهبك أن الله تعالى قد وعظ قوما يعلـــم أنهم لا يتعظون ، ويأمرهم بالخير ويعلم أنهم لا يفعلون، وأرســـل الـــيهم ويعلم أنهم يكذبون ، فليس بمستنكر أن أعـــظ مـــن لا يقبـــل الـــوعظ ، ولا يكون منه الخير. قال جعفر: بل أنت غافل لأنك تعلم كيف قولنا لأنـــا نقول : إن الله قد أقدر من أمره بالخير عليه. فهل تقول فى الظلمة: إنهـــا تفعل الأقدار على الخير ؟ فقال: أو ليس مذهبكم: إن الكـــافر لا يقـــدر أن يؤمن والمؤمن لا يقدر أن يكفر ؟ قال جعفر : هذا لـــيس مـــن مـــذهبنا، ومن قال بهذا من أمتنا فهو شر حالاً منك عندنا، فانقطع زادان وقمت[2].

وتكشف لنا المناظرات عن أن قوة وحجية المتكلمـــين المـــسلمين فى الدفاع عن الدين قد تؤدي بصاحبها الى أن يلقى حتفه من قبل الخصوم الذين لا يقدرون على مناظرته . فقد حكى أبو الحسن الخياط : أن بعـــض

---

(1) القاضى عبد الجبار ، نفس المصدر ، ص 118 .

(2) القاضى عبد الجبار ، نفس المصدر ، ص 80 .

ملوك الهند كتب الى الرشيد فقال : ليوجه اليّ رجلاً من علماء المسلمين ليعرفنا الإسلام ويحتج لأصل دينه ، وذكر أن عنده رجلاً من أهل علم الكلام الهندي ... فلما ورد الكتاب هارون قال : أطلبوا لى متكلما ، فوجدوا أبا خلدة – وكان شيخا مقدما فى الكلام – ، فقيل له : أتثق بنفسك فى مناظرته ؟ فقال : أنا له إن شاء الله تعالى فوجه به الرشيد فى مركب ... فلما كان فى بعض الطريق وجه المتكلم الهندي إليه من يختبره ، فوجده متكلما قوياً ، فدس إليه سماً فقتله قبل أن يصل الى الملك[1].

يتضح مما سبق مدى الأثر القوى الذى أحدثته المدارس الكلامية – ممثلة فى المعتزلة والأشاعرة – فى إثراء وتطور فن الجدل والمناظرات والنقاش العقلاني فى المجتمع العلمى الإسلامي إبان نهضته العلمية .

وهذه النتيجة تجعلنا نتساءل عن بعض المسائل التى تحاورت وتناظرت فيها هذه المدارس الكلامية فى ذلك الوقت . وهذا هو موضوع الفصل القادم من هذا الكتاب .

(1) القاضى عبد الجبار ، نفس المصدر ، ص 67 – 68.

الفصل الخامس

جماعات ومدارس كلامية المعتزلة والأشاعرة

يخصص هذا الفصل من الكتاب للحديث عن المعتزلة والأشاعرة كنموذج واضح للجماعات والمدارس الكلامية. ويتم تناول هذا الموضوع من خلال محاولة الإجابة على عدد من الأسئلة:

- ما الأسس التى قامت عليها كل جماعة ومدرسة، وما طبيعة العلاقات القائمة بين أفرادها؟

- هل كانت آراء كل جماعة ومدرسة سابقة على غيرها من الفرق أو المدارس الكلامية، أم كانت هناك آراء سابقة عليها؟

- ما مدى الاتفاق أو الاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة، وما الطبيعة المعرفية التى تحكم العلاقة بينهما: تعاون، أم صراع، أم منافسة؟

- ما الذى أدت إليه الطبيعة المعرفية التى حكمت العلاقة بينهما، فهل أدت إلى التواصل، أم التقاطع بينهما، وما تأثير ذلك على المجتمع العلمى بخاصة، والمجتمع الإسلامى بعامة؟

أود أن أشير إلى أن البحث فى المعتزلة والأشاعرة ينصب على ثلاث مسائل رئيسة هى:

- كلام الله.
- رؤية الله.
- أفعال الإنسان.

أولاً: كلام الله:

سلكت مسألة الكلام الإلهى (القرآن) منحنى خطيراً فى مسار الفكر الإسلامي ، حيث دار الحوار والجدال الطويل بين الفرق حولها ، وشكل رأى كل فرقة منها أحد الركائز الرئيسة التى تقوم عليها دعوتها بصفة عامة .

ويدور البحث فى هذه المسألة حول سؤال رئيس واحد هو : هل القرآن قديم أي غير مخلوق ، أم أنه محدث أى مخلوق ؟ أجمعت السلف على أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، ولا نعرف منه إلا ما هو بين أظهرنا فنبصره ونسمعه ونقرأه ونكتبه . وصرح المعتزلة بخلق القرآن ، ووافقهم فى ذلك : الخوارج وأكثر الزيدية وكثير من الرافضة والمرجئة ، وأن من الأخيرة من اختلفوا فيه ، فقالت طائفة أنه مخلوق ، وثانيه قالت أنه غير مخلوق ، وثالثة قالت بالوقف . وقال الأشاعرة بقدم القرآن ، والقراءة التى هى الحروف والأصوات فمخلوقة .

إذن نحن أمام قضية خلافية فى أخص ما يميز المسلم عن غيره ، إلا وهو " القرآن " . فقد صار الخلاف حول قضية " الكلام الإلهى " أمداً بعيداً وكان له أثره البالغ فى بنية المدارس الكلامية فى الفكر الإسلامي . وللوقوف على ذلك نعرض هنا لهذه المسألة بين المعتزلة والأشاعرة ، متعرضين لرأى كل جماعة منهما ، وللأدلة والبراهين التى تؤيد وتعضد بها كل جماعة رأيها . ونختتم بإيراد اعتراضات كل جماعة على أدلة الأخرى وردود كل منهما ، لنقف فى النهاية على مدى الأختلاف بينهما فى " كلام الله " .

1- المعتزلة

تتفرع مسألة " كلام الله " عند المعتزلة من بحثهم فى التوحيد أول أصولهم الرئيسة الخمسة[1]، فالقرآن عندهم " كلام الله سبحانه وإنه مخلوق

---

(1) يمثل التوحيد أول وأهم أصول المعتزلة الاعتقادية . وقد ذهبوا فى هذا المبحث الى التنزيه المطلق لله . وبدأوا بحثهم من القرآن الكريم ، ثم أضافوا إليه نزعتهم العقلية المعهودة . فاتخذوا آية " ليس كمثله شئ " بنية أساسية لتأويل كل الآيات التى يشعر ظاهرها أن الله يشبه مخلوقاته فى صفة من الصفات . وعلى ذلك فالله فى نظرهم "واحد ليس كمثله شئ وهو السميع البصير ، وليس بشبح ولا جثة ولا صورة ، =

لله لم يكن ثم كان "[1].

واتفق المعتزلة جميعاً على أن كلامه تعالى فعله، أى صفة من صفات الفعل، فكلامه تعالى محدث والقرآن مخلوق، لأن الله تعالى قد فعله

=ولا لحم ولا دم ، ولا شخص ، ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة ، ولا بذى حرارة ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ولا عمق ، ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ، ولا يتبعض ، وليس بذى أبعاض وأجزاء ، وجوارح وأعضاء ، وليس بذى جهات ، ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجرى عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول فى الأماكن . ولا يوصف بشئ من صفات الخلق الدالة على حدوثهم . ولا يوصف بأنه متناه . ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات ، وليس بمحدود ، ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه . ولا تجرى عليه الآفات ، ولا تحل به العاهات ، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ، لم يزل أزلا أولا سابقا للمحدثات ، موجود قبل المخلوقات ، ولم يزل عالما قادرا حيا ، ولا يزال كذلك ، لا تراه العيون ، ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأفهام ، ولا يسمع بالأسماع ، شئ لا كالأشياء ، عالم قادر حى لا كالعلماء القادرين الأحياء ، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ، ولا إله سواه ، ولا شريك له فى ملكه ، ولا وزير له فى سلطانه ، ولا معين على ما أنشأ وخلق ما خلق ، لم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شئ بأهون عليه من خلق شئ آخر ولا بأصعب عليه منه ، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل إليه الأذى والآلام ، ليس بذى غاية فيتناهى ، ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنقص ، تقدس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء (أبو الحسن الأشعرى ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين ، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية ، ط الثانية 1969 ، الجزء الأول ص 235 -236) والله تعالى واحد فى ذاته لا قسيم ولا صفة له ، وواحد فى أفعاله لا شريك له فلا قديم غير ذاته ولا قسيم له فى أفعاله ومحال وجود قديمين ومقدور بين قادرين وذلك هو التوحيد (الشهرستانى ، الملل والنحل ، ص 25) .

(1) أبو الحسن الأشعرى ، مقالات الإسلاميين 255/1 .

كما فعل سائر أفعاله[1].

وقد استند المعتزلة على آيات من القرآن يشعر ظاهرها بخلقـه ، وتقوم كأدلة نقلية يستدلون بها على خلق القرآن . ومنها قوله جل شـأنه : " ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث "[2].

و" ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محـدث "[3]. ومـا دام الله قـد وصف كلامه – وهو القرآن – بأنه " مُحدث " ، فلابد أن يكون مخلوقا . وإذا كان القرآن هو آخر الكتب المنزلة بعد التوراة والإنجيل، فإن المعتزلة قالت: وما تقدمه غيره ، يلزم حدوثه . والآيات فى ذلك الأمر كثيرة منها قوله تعالى : " ومن قبله كتاب موسى"[4].

والى جانب آيـات القـرآن التـى تـشير الـى خلـق القـرآن – عند المعتزلة – ينقل القاضي عبد الجبار الأحاديث التى رويـت عـن رسول الله ﷺ كدليل حدوث القرآن فيقول : وما روى عن رسـول الله ﷺ من قوله : " كان الله ولا شئ ثم خلق الذكر " . وقوله : " ما خلق الله عز وجل من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي فى البقرة " يـدل علـى حدوث القرآن[5].

لكن ما طبيعة الكلام الإلهى عند المعتزلة ؟ هنا نجد المعتزلة وإن اتفقوا جميعا على القول بخلق القرآن أو الكلام الإلهي ، إلا أنهم قد اختلفوا فى طبيعة هذا الكلام . فالنظّام وأصحابه قـالوا : إن كـلام الله جـسم ،

---

(1) القاضى عبد الجبار، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، تحقيق محمد مـصطفى حلمـى وأخرون، طبعة القاهرة، بدون تاريخ، ج7، ص220.

(2) الأنبياء آية 2 .

(3) الشعراء آية 5 .

(4) هود آية 6 .

(5) القاضى عبد الجبار ، فرق وطبقات المعتزلة 150/2 .

وذلك فى مقابل قول العلاف ومعمر واتباعهما بأنه عرض . ولكن سواء كان القرآن جسما أم عرضا ، إلا أن المعتزلة يعودون ويتفقون على أن ذلك الاختلاف فى طبيعة القرآن مما يدعم قضيتهم الأساسية وهى القول بخلق القرآن " ، إذ لما كانت الأجسام والأعراض محدثة ، والقرآن إما أن يكون جسماً أو عرضاً ، لذا لزم أن يكون محدثاً[1].

والى جانب الآيات التى استند اليها المعتزلة والتى تشكل هى والأحاديث السالفة أدلتهم السمعية ، نراهم يقدمون أيضا أدلة عقلية لتدعيم موقفهم من خلق القرآن ، ومنها ما يلي:

أ - إن القرآن يشتمل على أمر ونهى وخبر واستخبار ، وأن من حكم الأمر أن يصادف مخاطب ، ولم يكن فى الأزل مخاطب ينفذ أوامر الله، فكيف يقول الله مثلا " ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن"[2] ولم يكن فى الأزل ممن يستجيب إذ لا قديم إلا هو وحده، ومحال أن يوجه أمره الى المعدوم ، ومن ثم استحال أن يكون كلام الله قديماً، إذن فهو محدث[3].

ب - يستخدم القاضى عبد الجبار[4] "برهان الخُلف" ليبرهن به على إثبات عكس قضيتهم الأصلية ، وهو القول بإنه سبحانه متكلم بكلام قديم . فيذهب الى أن الذى يحتاج أن يتكلف بيانه : أن الكلام الذى بيننا أنه كلام من تعالى ذكره ، لا يجوز أن يكون إلا محدثاً . والذى يدل على

---

(1) خالد حربى، مدارس علم الكلام فى الفكر الإسلامى - المعتزلة والأشاعرة، م. س، ص89.

(2) الأنعام ، آية 151 .

(3) الشهرستانى ، نهاية الإقدام فى علم الكلام تحرير وتصحيح الفردجيوم ، مكتبة المثنى ببغداد (د . ت) ، ص 301 .

(4) فرق وطبقات المعتزلة 2/149 - 150 .

حدوث كلامه ، الذى ثبت أنه كلام له ، أن الكلام على ما قدمناه لا يكون إلا حروفاً منطوقة ، وأصواتاً مقطوعة ، وقد ثبت فيما هذه حاله ، أنه محدث ، لجواز العدم عليه ، على ما بيناه فى حدوث الأعراض . فإذا صح أن كلامه تعالى من جنس هذا الكلام ، فيجب استحالة قدمه ، لأن كل مثلين استحال فى أحدهما أن يكون قديما ، فيجب أن يستحيل فى الآخر ، لأن من حق القديم أن يكون قديما لنفسه ، مما شاركه فى جنسه فيجب كونه قديما . فإذا ثبت كون كلامه من جنس كلامنا ، وجب القضاء بحدوثه ، كما يجب القضاء بحدوث إحسانه وإنعامه .

ج - لا يجوز على الله الكلام مع نفسه فى الأزل من غير مخاطب "وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى الهين من دون الله "[1]ولم يكن عيسى مع الله فى الأزل. وكذلك لا يجوز على الله النداء لشخص لا وجود له[2]" يا موسى إنى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامي"[3]. ولم يكن موسى مع الله فى الأزل أيضا، ولا شئ آخر غيره تعالى ، إذن كلامه مخلوق لتوجهه الى مخلوقين.

د- يحوى القرآن أحوالا أحوالاً مختلفة ، ومنها أن خطاب الله مع موسى عليه السلام غير الخطاب مع النبى ﷺ ، فمناهج الكلامين مع الرسولين مختلفة ، فضلا عن اختلاف أحوال أمة كل رسول منهما ولا يتصور أن تكون حالتان مختلفتان فخبر عنهما بخبر واحد[4]. إذن يستحيل أن

---

(1) المائدة ، آية 116 .

(2) الشهرستانى ، نهاية الإقدام ، ص 301 .

(3) الأعراف ، آية 144 .

(4) القاضى عبد الجبار ، فرق وطبقات المعتزلة 251/2 .

يكون الكلام صفة قديمة لله مع وجود مثل هذه الأحوال المختلفة ، وإلا أصبحت ذاته محلاً للحوادث ، وذلك محال .

تلك كانت بعض أدلة المعتزلة النقلية والعقلية التى يستندون عليها فى تقرير قولهم بخلق القرآن ، وهى على ما نرى تشكل منظومة فكرية متكاملة يؤمن بها كل معتزلى من ناحية ، وتحاول بها المعتزلة اجتذاب كل من يقترب من مذهبهم ، كما يقفون بها فى وجه كل معترض مخالف لهم من ناحية أخرى .

ونأتى الآن الى سؤال هام مؤداه: لماذا قال المعتزلة بخلق القرآن؟ وما الدافع وراء تذرعهم بسلطة الدولة لتقرير اعتقادهم فى القرآن عقيدة عامة للمسلمين ؟ فلما لم تنحصر هذه المشكلة فى الدائرة الدينية فقط مثلها مثل المشاكل الكلامية الأخرى التى آثارها المعتزلة كمشكلة الصفات ، وما يرتبط بها من مشاكل أخرى مثل مشكلة الرؤية ؟

الواقع أن المعتزلة وإن كانوا قد نفوا الصفات الإلهية الزائدة عن الذات وقالوا إن صفات الله عين ذاته ، إلا أنهم خرجوا عن هذه القاعدة بصدد صفة الكلام الإلهى فلم يقولوا إنها عين ذاته ، أي أنه متكلم وكلامه ذاته مخافة أن يساوى القرآن وهو كلام الله ، ذات الله فى الوجود ، فيكون هناك قديمان : ذات الله وكلامه (أي القرآن) مما يؤدي الى الشرك ، فضلا عما ينطوى عليه القرآن من قصص ومناسبات زمانية هى من المتغيرات الحادثات . ومن ثم فكلام الله أي القرآن مخلوق محدث وغير قديم[1]. كما ذهب " النظام " من المعتزلة الى أن كلام الله ليس معجزا من جهة البلاغة والنظم ، بل إعجازه يرجع الى صرف الناس عن أن يأتوا بمثله[2].

---

(1) أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ص 306 - 307 .

(2) Dugat. G: Historie des Philosphie et des Theologiens Muslmans, Paris 1878 , p. Xxl .

أما مبرر المعتزلة فى إصرارهم على فرض الاعتقاد بخلق القرآن عقيدة عامة على المسلمين ، فيرجع الى[1]: خشية المعتزلة من أن يضاهى المسلمون المسيحيين فى اعتقادهم بقدم كلمة الله (المسيح)، فتوهم المعتزلة أن القول بقدم القرآن إنما يترتب عليه أن يحل القرآن فى نفوس المسلمين مكانة المسيح من النصارى إذ كلاهما: القرآن والمسيح كلمة الله. لذلك استدعى المعتزلة الدولة على كل مخالف للقول بخلق القرآن ، وحين أرادوا أن يجعلوها عقيدة رسمية للدولة يتبع كل معارض لها بالقتل والحبس والجلد وقطع الأرزاق حتى أضحت محنة الحنابلة وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل ، الأمر الذى أدى الى رد فعل عنيف من كراهية العامة للمعتزلة ، فما أن دارت الدائرة عليهم فى عهد المتوكل، بعد أن كانت الوزارة لهم فى عهد المأمون ، حتى كان التيار المعادي للمعتزلة عارما ، وانتهى الى أن قضى عليهم كحركة فكرية مستقلة عن سائر الفرق وأحرقت كتبهم وكاد يقضى على كل أثر لهم لولا أن احتضنت فكرهم فرق الشيعة وعلى رأسهم الزيدية .

2- الأشاعرة

يبتدئ الأشاعرة ببيان أن لله كلاما ، وهم يستدلون على ذلك بوجود التكاليف الشرعية . فكيف لا يكون له كلام وبه يتحقق معنى الطاعة والعبودية لله تعالى ، فإن من لا أمر له ولا نهى له لا يوصف بكونه مطاعاً ولا حاكماً . وبه أيضاً يتحقق معنى التبليغ والرسالة ، فإنه لا معنى للرسول إلا المبلغ لكلام الغير ، فلو لم يكن لله تعالى كلام وراء كلام الرسول – إما له عندهم (المعتزلة) ، أو الله تعالى على

---

(1) أحمد محمود صبحى ، فى علم الكلام (1) المعتزلة ، مؤسسة الثقافية الجامعية ، الإسكندرية 1992 ص 133 – 134 .

أصلنا – ، لما صح أن يقال إنه مبلغ ولا رسول ، ولكان كاذبا فى دعواه : إنى رسول رب العالمين فيما أمرت به ونهيت . وذلــك كالواحــد منّـــا ، إذا أمر غيره أو نهاه ، ولم يكن مبلغاً عن الغير ، فإنه لا يسمى رسولاً . وذلك لازم فى حق المعترف بالنبوات، المصدق بالرسالات لا محالـــة[1]. فإذا كان المتكلم عند المعتزلة هو من فَعَلَ الكلام ، فهو عند الأشاعرة من قام به ، فالكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس (نفس البارى) والعبادة دلالة عليه من الإنسان[2].

وللإجابة على التساؤل عما إذا كان القــرآن مخلـــوق ، أم غيـــر مخلوق ، اعتقد الأشاعرة أن كلام الله غير مخلوق – على عكس ما ذهب إليه المعتزلة – لأن الله تعالى قال " إنما قولنا لشئ إذا أردناه أن نقول لـــه كُن فيكون "[3] فلو كان القرآن مخلوقاً لكان الله تعالى قـــائلاً لـــه: كـــن. والقرآن قوله ، ويستحيل أن يكون قوله مقولا له لأن هذا يوجب قولاً ثانياً، والقول فى القول الثاني وفى تعلقه بقول ثالث كالقول فـــى القـــول الأول وتعلقه بقول ثان ، وهذا يقتضى مالا نهاية من الأقوال وذلك فاســـد ، وإذا فسد ذلك ، فسد أن يكون القرآن مخلوقاً . ولو جاز أن يقول لقوله ، لجاز أن يزيد إرادته ، وذلك فاسد عندنا وعندهم (المعتزلة) . وإذا بطل هـــذا استحال أن يكون مخلوقاً[4].

---

(1) سيف الدين الآمدى ، غاية المرام فى علم الكلام ، تحقيق حسن محمود عبـــد اللطيـــف ، المجلس الأعلى للعلوم الإسلامية ، لجنة التراث الإسلامي ، القاهرة 1971 ، ص 91 .

(2) الشهرستانى ، الملل والنحل ، ص 123 .

(3) النحل ، آية 40.

(4) أبو الحسن الأشعرى ، اللمع ص 15.

فالله تعالى لم يزل متكلماً، وأن كلامه جلّ وعلى غيــر مخلــوق، ولا يجوز حدوث كلامه فيه، لأنه ليس محل للحوادث، ولا فى غيره، لأن ذلك يوجب أن يكون غيره متكلماً أمراً ناهياً، ولا يجوز حــدوث كلامــه تعالى فى غير محل، لأن الصفة لا تقوم بنفسها، فبطل حــدوث كلامــه، وصح أنه صفة أزلية له تعالى.

إذن القرآن قديم فى معتقد الأشاعرة . وكما قدم المعتزلة أدلة على خلق القرآن ، نرى الأشاعرة يقدمون أيضا أدلة على قدمه ومنها ما يلي :

1- دليلهم على أن الله تعالى لم يزل متكلماً ، ومؤداه : إن الكلام لا يخلو أن يكون قديما أو حديثا . فإن كان محدثاً لم يخل أن يحدثه الله فى نفسه أو قائما بنفسه أو فى غيره . فيستحيل أن يحدثه فى نفسه لأنه لــيس بمحل للحوادث . ويستحيل أن يحدثه قائما بنفسه لأنه صفة والصفة لا تقوم بنفسها . ويستحيل أن يحدثه فى غيره لأنه لو أحدثه فى غيره لوجــب أن يشتق ذلك الجسم الذى فيه الكلام من أخص أوصاف الكلام أنــه كــلام ، وجب أن يكون ذلك الجسم متكلما . وإن كان أخص أوصافه أنــه أمــر ، وجب أن يكون ذلك الجسم آمراً .

وكذلك إن كان أخص أوصافه أنه نهى ، وجب أن يكــون ذلــك الجسم ناهيا . فلما استحال أن يتكلم بكلام الله تعالى غيره ، ويأمر بــأمره غيره ، وينهى بنهيه غيره ، استحال أن يحدث كلاما فى غيره فيكون بــه متكلما . وإذا فسدت الوجوه التى لا يخلو الكلام منها لــو كــان محــدثا ، صح أنه قديم وأن الله تعالى لم يزل به متكلماً[1].

---

(1) أبو الحسن الأشعرى ، اللمع ص 22.

2- ومن أدلتهم على قدم الكلام الإلهى ، دليلهم على قدم الإرادة لله تعالى، حيث أنها لو كانت محدثة ، لكانت لا تخلو من أن يكون الله يحدثها فى نفسه أو فى غيره أو قائمة بنفسها . فيستحيل أن يحدثها فى نفسه أو فى غيره أو قائمة بنفسها . فيستحيل أن يحدثها فى نفسه لأنــه لــيس بمحــل للحوادث . ويستحيل أن يحدثها قائمــة بنفــسها لأنهــا صــفة والــصفة لا تقوم بنفسها .

كما لا يجوز أن يحدث علماً وقدرة قائمين بأنفسهما . ويستحيل أن يحدثها فى غيره لأن هذا يوجب أن يكون ذلك الغيــر مريــدا بــإرادة الله تعالى. فلما استحالت هذه الوجوه التى لا تخلو الإرادة منهــا لــو كانــت محدثة، صحَّ أنها قديمة وأن الله لم يزل مريدا بها[1].

3- والدليل على أنه تعالى متكلم بكلام قديم ومريد بإرادة قديمــة أنه تعالى ملك ، والملك من له الأمر والنهى فهو آمرنا ، فلا يخلو إما أن يكون آمراً بأمر قديم ، أو بأمر محدث ، فإن كان محدثا فلا يخلو إمــا أن يحدثه فى ذاته ، أو فى محل ، ولا فى محل ، ويستحيل أن يحدثه فى ذاته لأنه يؤدي الى أن يكون فى محل لأنه يوجب أن يكون المحل به موصوفاً. ويستحيل أن يحدثه لا فى محل لأن ذلك غير معقول . فتعين أنه قديم قائم به صفة له[2].

تلك كانت بعض أدلة الأشاعرة بصدد موقفهم مــن قــدم الكــلام الإلهى، وهى على ما نرى تمثل سنداً قوياً - بالنسبة لهم - للــدفاع عــن قضيتهم ضد هجوم الخصوم ، وخاصة المعتزلة الذين اعترضوا على قول وأدلة الأشاعرة على قدم القرآن . وبالتبعية اعترض الأشاعرة على قــول وأدلة المعتزلة على خلق القرآن . ومن ثم أصبحت مسألة الكلام الإلهــى

---

(1) الأشعرى ، المصدر السابق ص 23.
(2) الشهرستانى ، الملل والنحل ص 122 .

من المسائل الخلافية بين الفرق الإسلامية ، وبحثت فى جو من الجدل العنيف القائم على محاولة كل فريق تقديم الأدلة التى يعضد بها رأيه، ولم يكتف بذلك ، بل ويعترض ويحاول أن يدحض رأى الفريق الآخر المخالف له ، ويرد فى نفس الوقت على اعتراضاته[1]. وللتعرف على مدى اتساع دائرة الجدل والنقاش والحوار الذى أحدثته مسألة الكلام الإلهى بين المعتزلة والأشاعرة ، نقدم الفقرات التالية :

3- كلام الله بين المعتزلة والأشاعرة"اعتراضات وردود"

يدخل المعتزلة والأشاعرة فى نقاش طويل وجدل عنيف بصدد القرآن أو مسألة الكلام الإلهى . وهذا النقاش وذلك الجدل ما هو إلا دفاعاً عن موقف كل منهما ، فالقرآن مخلوق عند المعتزلة وقديم فى معتقد الأشاعرة .

فقالت المعتزلة هو متكلم بكلام يخلقه فى محل . ورد الأشاعرة عليهم بأن من يقول ذلك فقد خالف قضية العقل ، لأن الكلام لو قام بمحل، لكان المحل متصفا به دون غيره من الفاعل وغيره ، كما لو تحرك متحرك بحركة يخلقها الله لم يرجع أخص وصفها الى الفاعل . وكذلك سائر الأعراض . وعلى ذلك فلم يبق إلا معتقد الأشاعرة – كما يقولون – من أنه متكلم بكلام قديم أزلى يختص به قياماً ووصفا[2].

ويوجه الأشاعرة الى المعتزلة تساؤلاً عريضاً مستنبطاً من اعتقاد المعتزلة فى واجب الوجود ، فيسألونهم : الستم تقولون إن واجب الوجود من حيث يعطى العقل فى المعقول عاقل ، ومن حيث يعطى البدء فى المبدأ قادر ، ومن حيث يعطى النظام على أتم وجوه الكمال مريد.

---

(1) خالد حربى، مدارس علم الكلام فى الفكر الإسلامى – المعتزلة والأشاعر م. س، ص95.

(2) الشهرستاني، نهاية الإقدام ، ص 269 – 270.

فهلا قلتم إنه من حيث يعطى النطق الروحانى للمفارقات والنطق النفساني لذوات القوالب آمر متكلم . ثم هلا حملتم كلامه وأمره على ما حملتم علمه وقدرته وإرادته . فكيف أشتملت مسألة الكلام على محال لم تشتمل عليه مسألة العلم والقدرة عندكم ؟ هنا نجد المعتزلة يتفقون مع الأشاعرة على أن البارى تعالى متكلم . ولكنهم يعودون ويختلفون معهم فى أن حقيقة المتكلم من فَعَلَ الكلام ، فهو فاعل الكلام فى محل بحيث يسمع ويعلم أن كلامه ضرورة ، لأنه لو كان المتكلم من قام به الكلام كما ذهبت الأشعرية، لوجب أن يكون كلامه إما قديما وإما حادثا ، وإن كان قديما ففيه إثبات القديمين . ولو كان قديما وهو أمر ونهى ، للزم أن يكون كلامه مع نفسه من غير مأمور ولا منهى . وعندئذ يكون قوله تعالى: " إنا أرسلنا نوحا الى قومه ..."[1] مثلا إخبار عما ليس كما هو . وقوله جل وعلى لموسى : " أخلع نعليك إنك بالوادي المقدس طوى"[2]. خطاب المعدوم ، والمعدوم لا يخاطب . وكذلك جميع ما فى القرآن من الأوامر والنواهي والأخبار . فوجب أن يحدث الكلام عند حدوث المخاطب فى الوقت الذى يصل الخطاب إليه فيكون الكلام حادثا[3].

ويجئ رد الأشعرية فى هذه النقطة بسؤال المعتزلة عن دليلهم إذ نازعهم الصابئة والفلاسفة فى كونه تعالى متكلماً . وأن الكلام فعله كما يعتقدون فقالت الأشعرية : بنيتم مذهبكم على قاعدتين، أحديهما: تسليمكم كون البارى تعالى متكلما . والثانية : أن حد المتكلم وحقيقته من فعل الكلام . فأما الأولى فلو نازعكم الصابئى والفيلسوف فى كونه متكلما، فما دليلكم فى ذلك عليهما وعندكم الكلام فعل البارى تعالى كسائر الأفعال،

---

(1) سورة نوح آية 1.

(2) سورة طه ، آية 12.

(3) الشهرستانى ، نهاية الإقدام ص 279 – 280.

ولا يرجع إليه حكم الكلام إلا أنه فاعل صانع ، فما الدليل على أنه متكلم ، أي يوصف بمعنى يقول بمحل آخر . فما الفرق بين مذهبكم وبين مـــذهب من قال إنه يخلق فعلا ، فيفهم عند ذلك أنه تعالى يريد مـــن العبـــد فعـــلاً أو يكرهه ، وإن أضيف إليه الكلام كان مجازاً كما قـــال تعـــالى خطابـــاً للسماء والأرض " أئتيا طوعاً أو كرها قالتا أتينا طائعين "[1]، فلم يجز من حيث الحقيقة كلام هو اقتضاء وأمر وإيجاب من الله تعـــالى، ولا تـــسليم وأئتمار واستيجاب من السماء والأرض من حيث القول[2].

ومما يتمسك به الأشاعرة فى دفع قول المعتزلة : المتكلم هو مـــن فَعَلَ الكلام ، أن الله تعالى لو خلق فى المبرسم[3] وبعض المبـــرودين أن قال بلسانه قمت وقعدت ، لم يخل الحال من أحد أمرين ، إمـــا أن يقـــال يكون المتكلم بهذه الحروف المنظومة والأصوات المقطعـــة هـــو خالقهـــا وفاعلها ، فيلزم أن يكون الباري قائلاً قمت وقعدت . وإما أن يقال المتكلم بهذه الكلمات هو صاحب البرسام دون غيره. فقد بطل قولهم أن المـــتكلم ليس من قام به الكلام ، بل من فعل الكلام دون غيره[4].

وهنا يعترض المعتزلة بأحوال لله تعالى – يسلم بها الأشـــاعرة – ويحاولون قياس فعل الكلام الإلهى عليها ، فسألوا الأشاعرة : أفليس قـــد يحدث الله تعالى فى غيره فعلاً وتفضلاً ونعمة وإحساناً ورزقاً فيكون فاعلاً متفضلاً منعماً محسناً رازقاً ، فلمَ أنكرتم أن يحدث فى غيره كلاما يكـــون به متكلماً ؟ ورد الأشاعرة : لو لزم هذا ، للزم أن يعلم ويقدر بعلم وقدرة

---

(1) سورة فصلت ، آية 11.

(2) الشهرستانى : المرجع السابق ص 280 – 281.

(3) المبرسم : هو المصاب بمرض البُرسام ، وهو التهاب الرئة الناتج عن التعرض لبرد شديد فى غالب الأحيان.

(4) الشهرستانى ، المرجع السابق ، ص 248.

يحدثها فى غيره ، كما يتفضل وينعم ويحسن فيما يحدثه فى غيره ، تفضلا ونعمة وإحسانا ورزقا . فإن لم يلزم هذا لم يلزم ما قلتموه . وأيضا فإن الله تعالى إذا أحدث فى غيره تفضلا ونعمة وفعلا وإحسانا ورزقا ، كان ذلك الجسم موصوفا بأخص أوصاف الفعل والتفضل والرزق والنعمة والإحسان ، لأنه إن كان التفضل والنعمة والإحسان والفعل قوة ، فلابد أن يكون ذلك الجسم قويا . وكذلك إن كان علما أو حياة أو إرادة أو سمعا أو بصرا ، فيجب إذا أحدث كلاما فى غيره أن يشتق ذلك الغير من أخص أوصاف الكلام . فلما لم يجز ذلك ، بطل أن يكون الكلام مقيسا على ما قلتم من أن الله تعالى يُحدث كلامه فى غيره كما يحدث فعله وتفضله ونعمه وإحسانه فى غيره[1].

وفى سياق رفض الأشاعرة لرأى المعتزلة القائل بأن الله يُحدث كلامه فى غيره ، نراهم أيضاً ينكرون أن يكون معنى قوله تعالى " .. أن نقول له كُن فيكون"[2] أى نكوّنه . ودليل الأشاعرة أنه لو كان الأمر كذلك ، لجاز على الله تعالى أن لا يريد شيئا فى الحقيقة ، ويكون معنى "أردناه " فعلنا من غير أن يكون إرادة فى الحقيقة على وجه من الوجوه [3]. ومعنى ذلك انتفاء إرادة الله وذلك محال . كما أن معنى أراد الشئ أنه فَعَلَه، يستوى معه القول بإن علم الله تعالى بالشئ هو فعله . وذلك باطل .

---

(1) اللمع ، ص 22 – 23.

(2) سورة النحل ، آية 40.

(3) اللمع ، ص 16 ، 15 .

ويعترض المعتزلة على رفض الأشاعرة أن يكـون معنـى آيـة "أن نقول له كن " هو " التكوين " سائلين إياهم : أليس قد قال الله تعالى : " جـدارا يريـد أن يـنقض .." [1]، ولا إرادة للجـدار فـى الحقيقـة ؟ قال الأشاعرة : بلى فقال المعتزلة : إذن فلم أنكرتم أن يكون معنـى " أن نقول له كن " أى نكونه ؟ قالوا : الفرق بين ذلك أن الجماد يستحيل مـع جماديته أن يكون مريداً ، والبارى تعالى فى الحقيقة لا يستحيل عليـه أن يريد أو يقول ، فلذلك لم يكن قوله " أن نقول له كن فيكون " بمعنى نكونه . وأيضا لو كان قوله " أن نقول لله " ليس معناه إثبات قول له وإنما معناه أن يكونه ، كما أن قوله " جدارا يريد أن ينقض " معناه أن ينقض ، لجاز أن يكون معنى قوله " أردناه " فعلناه وهو فى الحقيقة لا يريد فعله . كمـا أن قوله جدارا يريد أن ينقض " معناه أنه ينقض وهذا أولى فـى حقيقـة القياس[2].

ولما استند المعتزلة فى إثبات كونه متكلما بالمعجزات الدالة على صدق قول الأنبياء عليهم السلام ، وهم الصادقون المخبرون عن الله تعالى أنه قال كذا ، وأمر بكذا ، ونهى عن كذا . رد عليهم الأشاعرة : قد سددتم على أنفسكم هذه الطريقة بزعمكم أنه لو لم يبعث الله رسولا ، لكان علـى العاقل البالغ فى عقله وجوب معرفة الله تعالى ، وعلـى البـارى تعـالى وجوب ثوابه . فلو لم يبعث الله رسولا فبم كنتم تثبتون كونه متكلماً ؟![3].

وفى نفس الوقت يستند الأشاعرة أيضا بالمعجزات ، والتـى ورد بعضها فى القرآن فى دحض قول المعتزلة: " المتكلم هو من فَعَلَ الكلام ". فيذهب الأشاعرة الى أنه قد وقع الاتفاق على أن المعجزات من فعـل الله

(1) سورة الكهف آية 77.

(2) اللمع ، ص 16.

(3) الشهرستانى ، نهاية الإقدام ص 281.

تعالى غير مكتسبة لجنس الحيوان والبشر. ثم من المعجزات ما هو نطـق وقول يخلقه الله في جماد أو حيوان مثل تكليم الشاه المسمومة " لا تأكـل مني فإني مسمومة " ، ومثل تسبيح الحصى في يد الرسول ﷺ وشـهادته برسالته ، ومثل مكالمته الضب ، ومثل منطق الطير ... الى غير ذلك مما قد استفاضت الأخبار الصحيحة بها . فكل ذلك فعل الله تعالى . فـالمتكلم عندهم (أى المعتزلة) من فَعَلَ الكلام ، فيجب أن يكون البـاري تعـالى متكلماً بها إذ كان فاعلاً لها ، وهو محال[1].

ويتضمن مذهب الأشاعرة فى الكلام الإلهى أيـضا اعتقـادهم أن كلام الباري تعالى واحد . وهو مع وحدته أمر ونهى وخبـر واسـتخبار ووعد ووعيد . وبم أن الكلام معنى قائم بذات البـارى تعـالى - عنـد الأشاعرة - وكل معنى أو صفة له فهى واحدة ، وكل ما دل على أن علمه وقدرته وإرادته واحدة ، فذلك يدل على أن كلامه واحد . وذلك أنه لو كان كثيرا لم يخل إما أن يكون أعداداً لا تتناهى فهو محال لأن مـا حـصره الوجود من العدد فهـو متنـاه . وإن اقتـصر علـى عـدد دون عـدد فاختصاصه له . والصفة الأزلية إذا كانت متعلقة ، وجب عمـوم تعلقهـا بجميع المتعلقات لأن نسبتها الى الكل والى كل نسبة واحدة ، فلئن تعلقـت بواحدة ، تعلقت بالكل ، وإن تخلفت عن واحدة تخلفت عن الكل[2].

يتضح من هذا النص اعتقاد الأشعرية بوحـدة الكـلام الإلهـى ، وهم يقصدون بالوحدة ، اتحاد المعنى فى ذات البارى تبارك وتعالى .

---

(1) الشهرستاني ، نفس المصدر ص 284 - 285.

(2) الشهرستانى ، نفس المصدر ، ص 288 - 289.

وقد توقعت الأشعرية رفض خصومهم من المعتزلة اعتقادهم بوحدة الكلام الإلهى ، وذلك لأن الأشاعرة علقوا موافقة الخصم على هذا الاعتقاد بشرط مرفوض مسبقاً عند المعتزلة، فتقول الأشعرية: وخصومنا لو وافقونا على أن الكلام فى الشاهد معنى فى النفس سوى العبارات القائمة باللسان ، وأن الكلام فى الغائب معنى قائم بذات الباري تعالى سوى العبارات التى نقرؤها باللسان ونكتبها فى المصاحف ، لوافقونا على اتحاد المعنى[1].

ومع ذلك لم يكتف المعتزلة بإشارة الأشاعرة الى رفضهم لتلك القاعدة الأشعرية ، بل نراهم يؤيدون رفضهم بدليل عقلي يذهبون فيه الى أنه لو كان كلامه واحدا ، لاستحال أن يكون مع وحدته أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً ووعداً ووعيداً ، لأن هذه حقائق مختلفة وخصائص متباينة . ومن المحال اشتمال شئ واحد له حقيقة واحدة على خواص مختلفة . نعم يجوز أن يكون معنى واحد يشمل معانى مختلفة كالجنس والنوع ، فإن الحيوانية معنى واحد يشتمل معانى مختلفة ، وكذلك الإنسانية تشتمل أشخاصا مختلفة . لكن لا يتصور وجود المعنى الجنسي إلا فى الذهن ويستحيل أن يتحقق فى الوجود شئ واحد هو أشياء مختلفة وحقيقة واحدة هى بعينها حقائق مختلفة حتى تكون حقيقة واحدة علماً وقدرة وإرادة وسواداً وحركة ، فإن ذلك يرفع الحقائق ويؤدي الى السفسطة . فنسبه الأمر والنهى والخبر والاستخبار والوعد والوعيد وهى حقائق مختلفة الى الكلام كنسبة العلم والقدرة والإرادة والسواد والحركة وهى حقائق مختلفة الى شئ واحد وذلك محال[2].

---

(1) الشهرستاني ، نفس المصدر ، ص 289.

(2) الشهرستاني ، نفس المصدر ، ص 289 - 290.

ثانيا: رؤيــة الله

مَثّلَتْ مسألة رؤية الله يوم القيامة أيضاً أحد نقاط الخلاف الرئيسة بين المعتزلة والأشاعرة . ويصرح القاضي عبد الجبار بذلك حيث يقول : " فالخلاف فى هذه المسألة إنما يتحقق بيننا وبين هؤلاء الأشعرية الــذين لا يكيفون الرؤية "[1] . وكان لهذا الخلاف دوّى كبير فى جميع أدوار علم الكلام الإسلامي . فالمعتزلة نفت رؤية الله فى الآخرة بــأى وجــه مــن الوجوه ، بل وزعمت أنها مستحيلة . وقال الأشاعرة بجواز رؤيته تعالى .

نحن إذا أمام قضية خلافية بين المعتزلة والأشاعرة . ووما لا شك فيه أن لكل منهما كجماعة كلامية أدلتها وحججها التى تحاول أن تدلل بها على صدق دعواها . كما كان لكل جماعة اعتراضات على أدلة الجماعة الأخرى ، ولابد أن يتبع الاعتراضات ردود خاصــة إذا كــان صــاحب القضية مؤمن بها ويحاول أن يقنع بها الآخرين .

ونعرض فيما يلي لرأى كل من المعتزلة والأشاعرة فــى مــسألة "الرؤية " مقترناً بأدلة واعتراضات وردود كل منهمــا علــى الأخــرى، لنقف فى النهاية على حجم الخلاف بينهما ، وأثره فــى الفكــر الكلامــي الإسلامي بصفة عامة .

1- المعتزلة وأدلتها واعتراضات الأشاعرة

أجمعت جماهير المعتزلة على انتفاء رؤيــة الله مطلقــا[2]. فــالله سبحانه لا يُرى بالأبصار لا فى الدنيا ولا فى الآخرة . وقال أكثرهم أنــه تعالى يُرى بقلوبنا بمعنى أنا نعلمه بها[3].

---

(1) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بــن أبــى هاشم، تحقيق د . عبد الكريم عثمان ، الطبعة الأولى القاهرة 1965 ، ص 232 .

(2) الأمدى ، غاية المرام فى علم الكلام ، ص 159 .

(3) انكر بعض المعتزلة الرؤية القلبية أيــضا مثــل : هــشام الفــوطى وعبــاد الــسلمى (أنظر الأشعرى ، مقالات الإسلاميين 238/1 - 239) .

ويمكن الاستدلال على نفى رؤية الله فى نظر المعتزلـــة بالـــسمع والعقل جميعا . فمن ناحية الأدلة السمعية نراهم يبدأون بالأستدلال بقولـــه تعالى : " لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير "[1]. ووجه الدلالة فى الآية ، هو ما قد ثبت من أن الأدراك إذا قرن بالبـــصر لا يحتمل إلا الرؤية ، وثبت أنه تعالى نفى عـــن نفـــسه إدارك البـــصر ، ونجد فى ذلك تمدحا راجعا الى ذاته ، وما كان من نفيه تمدحا راجعا الى ذاته، كان إثباته نقصا ، والنقائص غير جائزة على الله تعالى فى حال من الأحوال[2]. ومعنى هذا أن رؤية الله مستحيلة عند المعتزلة .

والقول برؤيته تعالى عند المعتزلة هدم للتنزيه، وتشويه لفكرة الله، وتشبيه ، والمشبه كافر بالله . ويخالف المعتزلة فـــى ذلـــك أهـــل الـــسنة والجماعة ، فلقد أقر السلف بأن القديم ســـبحانه يـــرى، وتجـــوز رؤيتـــه بالأبصار، إذ أن ما صح وجوده ، جازت رؤيته كـــسائر الموجـــودات ، ومن آياته قوله تعالى : " تحيتهم يوم يلقونه سلام "[3]، واللقاء يقع لغة على الرؤية ، وبخاصة حيث لا يجوز التلاقى بالذوات والتماس بينهما. وقولـــه تعالى : " وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة "[4]. ولا زيادة على نعـــيم الجنة غير رؤية الله عز شأنه ، وهذا ما فسر به رســـول الله ﷺ . وقـــال أيضا : " إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما تـــرون القمـــر ليلـــة البـــدر لا تضامون[5]فى رؤيته "[6]. ولو كانت الرؤية منتفية أو غير جائزة كمـــا

(1) سورة الأنعام أية 103.

(2) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 333.

(3) سورة الأحزاب ، آية 44.

(4) سورة القيامة آية 22.

(5) أي لا تختلفون.

(6) الشهرستانى ، الملل والنحل ، 80/1.

زعم المعتزلة ، لما تمناها وطلبها نبـــى الله موســـى عليه السلام حـــين قـــال : "رب أرنى أنظر إليك قال لن ترانى"[1]، ولم يقل سبحانه وتعالى لا يجوز أن ترانى . وعلق رؤيته جل شأنه باستقرار الجبل " أنظر الى الجبل فـــإن استقر مكانه فسوف ترانى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخـــر موســـى صعقاً "[2]. فلم يتحمل موسى منظر الجبل ، فكيف به يتحمل تجلى الله له !

ويقدم المعتزلة تفسيرا خاصا لحديث الرؤية السالف يحاولون به أن ينسجم مع مذهبهم فى نفى الرؤية . فقوله ﷺ " إنكم سترون ربكـــم كمـــا ترون القمر ليلة البدر لا تضامون فى رؤيته " ليس المقصود به رؤية الله عند المعتزلة ، بل رؤية العقل الأول الذى هو أول مُبدَع ، وهـــو العقـــل الفعال الذى منه تفيض الصور على الموجودات وإياه . عـــن النبـــى ﷺ : أول ما خلق الله تعالى العقل فقال له : أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر فقال وعزتى وجلالي ما خلقت خلقاً أحسن منك بك أعز وبك أذل وبك أعطـــى وبك أمنع . فهو الذى يظهر يوم القيامة ويرتفع الحجب بينه وبين الصور التى فاضت منه فيرونه كمثل القمر ليلة البدر . فأما واهب العقل فلا يرى البتة ولا يشبه إلا مبدع بمبدع[3].

وفضلا عن الأدلة السمعية التى استند اليها المعتزلة والتى فسروها تبعا لمذهبهم ، فإنهم قد قدموا مجموعة من الأدلة العقلية على نفى رؤيـــة الله ، منها ما يلي :

أ - الذى يدل على أنّا غير رائين له الآن أنّا لو رأيناه لوجب أن نعلمه، لأن من حق ما نراه إذا ارتفع اللبس أن نعلمه على ما هـــو بـــه ، ولذلك نعلم جميع المرئيات على اختلافهـــا إذا رأيناهـــا كـــالألوان

---

(1) سورة الأعراف آية 143 .

(2) سورة الأعراف آية 143.

(3) الشهرستانى ، الملل والنحل 80/1.

والجواهر ، وكذلك سائر المدركات . فلو كان مرئيا لنا الآن لعلمناه لا محالة . فإذا بطل ذلك لما نجده من أنفسنا من فقد العلم الضرورى به ، بطلت رؤيته وذلك حتى لا تعتقده جسما مصورا بصورة مخصوصة ، أو نعتقد فيه أن يحل فى الأجسام . ولما كان ذلك محال ، وجب أن الكلام فى الرؤية من حقه أن يتأخر عنه[1].

ب - إن المرئي أخص من المعلوم والرؤية تتعلق بالمعلوم على صفة الوجود ، كذلك نقول أن الرؤية تتعلق بالوجود على صفة الحدوث[2]، والله قديم فلا تجوز رؤيته .

ج - إنا لا نرى الله جل وعز بالأبصار لأنه فى ذاته لا يُرى ، كما أنا لم نر الطعم عند رؤيتنا للسواد ، لا لمانع لكن، لأنه فى ذاته لا يرى. وإذا صح بهذه الدلالة أنه يستحيل أن يرى فى ذاته ، فيجب أن يدل ذلك على أنه لا يصح أن يُرى بالأبصار ، ولا يدرك بها ، لأنه لا يصح أن يرى بالبصر ما يستحيل أن يرى فى نفسه . كما لا يصح أن نعلم بالقلب ما يستحيل أن يكون معلوماً فى نفسه[3].

د - قد تحقق أن الرؤية من جملة الحواس الخمس ، وهى إما أن تكون عامة أو خاصة ، فإذا كانت عامة ، تعلقت بالوجود كله ، وهذا يلزم كونه تعالى مسموعا مشموما ملموسا وذلك شرك عظيم. وإن كانت خاصة ، تعلقت بكل موجود محسوس ، وذلك يقتضى كونه تعالى حيزا ومكاناً وجهة ومقابلة ، وهو محال[4].

---

(1) القاضى عبد الجبار ، المغنى 99/4.

(2) الشهرستانى ، نهاية الإقدام فى علم الكلام ، ص 360.

(3) القاضى عبد الجبار ، المغنى .. 4 /401.

(4) الشهرستانى ، نهاية الإقدام فى علم الكلام ، ص 361.

هـ - ومما يدل على أنه لا يصح أن يرى بالأبصار ، أن البصر لا يصح أن يُرى به إلا ما كان مقابلا له ، أو فى حكم المقابل لــه ، فمــا اختص بذلك صح أن يرى بالبصر . وما خرج عنه لا يــصح أن يرى به . فنحن نجد الجسم واللون الحال فيه إذا كان مقــابلا لنــا يصح أن نراه ، وإذا أدبرنا عنه لم يصح أن نراه .. ولا لنا حــال سوى ما ذكرناه ، فيجب أن يكون هو العلة التى لها صح أن نــراه عند رؤيتنا لها ، وبفقدها لم يصح أن نراه[1].

تلك بعض أدلة المعتزلة السمعية والعقلية الكلامية على نفى رؤية الله بالأبصار . ونلاحظ أن أدلتهم العقلية قد كثرت ، وذلك ليس بمستغرب على " أصحاب النزعة العقلية فى الإسلام " . ولكن هل استطاع المعتزلة أن يصمدوا أمام هجمات الأشاعرة هؤلاء الذين لعبــوا دورا مهمــاً فــى الاعتراض على المعتزلة ، ليس فقط بعدم قبول أدلتهم ، بــل ومحاولــة تفنيدها ، وذلك انطلاقا من إيمانهم بجواز رؤيته تعالى يــوم القيامــة؟[2] هذا ما تحاول الفقرات القادمة الإجابة عليه .

2- اعتراضات الأشاعرة وردود المعتزلة

سأل الأشاعرة المعتزلة عن الدليل على قــولهم : إن الإدراك إذا اقترن بالبصر لم يحتمل إلا الرؤية ؟ أجــاب المعتزلــة : لأن الإدراك إذا أطلق يحمل معانى كثيرة . فقد يذكر ويراد به البلــوغ ، حيــث يقــول : أدرك الغلام ، أي بلغ الحلم . وقد يذكر ويراد بــه النــضج والإينــاع ، حيث يقال: أدرك الثمر إذا أينع. فأما إذا قيد بالبصر فلا يحتمل إلا الرؤية. ودليل ذلك أنه لا فرق بين قولهم : أدركت ببصرى هذا الشخص، وبــين

---

(1) القاضى عبد الجبار ، المغنى ... 141/4.

(2) خالد حربى، مدارس علم الكلام فى الفكر الإسلامى – المعتزلــة والأشــاعرة، م. س، ص109.

قولهم : رأيت ببصرى هذا الشخص ، ورأيت ببصرى هذا الشخص أو أبصرت ببصرى هذا الشخص . ولو قال أدركت ببصرى وما رأيت، أو رأيت وما أدركت، لعُد مناقضا. ومن علامات اتفاق اللفظين فى الفائدة أن يثبتا فى الاستعمال معاً ويزولا معا . ولو أثبت بأحدهما ونفى بالآخر لتناقض الكلام(1).

ويرد القاضى عبد الجبار على اعتراض الإمام الأشعرى حينما قال : أليس أنهم يقولون: أدركت ببصرى حرارة الميل ، فكيف يصح قولكم : إن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل الرؤية ؟ قائلا : ليس هذا من اللغة فى شئ وإنما اخترعه ابن أبى بشر الأشعرى ليصحح مذهبه به . ويبين ما ذكرناه ويوضحه أن هذه الباء إذا دخلت على الأسامي أفادت أنها آلة فيما دخلت فيه ، كقولهم مشيت برجلى وكتبت بقلمي . والبصر ليس بآلة فى إدراك الحرارة إذ الخيشوم يشاركه فى ذلك ، فلو كان آلة فيه لم يجز ذلك . ألا ترى أن البصر لما كان آلة فى الرؤية لم يشاركه فيه آلة السمع وغيره من الحواس ، كذلك كان يجب مثله فى مسألتنا . ونحن لم نقل : عن الإدراك إذا قرن بالبصر وقيد بالبصر وقيد بالحرارة فإنه لا يفيد إلا الرؤية ، حتى يكون هذا نقضا لكلامنا ، وإنما قلنا : إنه إذا اقترن بالبصر (فقط) لا يحتمل إلا الرؤية ، فلا يتوجه هذا على ما قلناه(2).

واعتقد المعتزلة أن آية " لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار" وردت مورد التمدح ، أي أن الله تعالى تمدح بنفى الرؤية عن نفسه ، ولما سألهم خصومهم عن علة ذلك ، قالوا : لأن سياق الآية يقتضى ذلك ، وكذلك ما قبلها وما بعدها ، فجميعه فى مدائح الله تعالى ، وغير جائز من

---

(1) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 234.

(2) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 235.

الحكيم أن يأتى بجملة مشتملة على المدح ثم يخلطها بما ليس بمدح ألبتة .
ويبين ذلك ، أنه تعالى لما بين تميزه عما عداه من الأجناس بنفى الصحابة والولد ، بين أنه يتميز عن غيره من الذوات بأن لا يُرى ويرى . كما أن الأمة اتفقوا على أن الآية واردة مورد التمدح فلا كلام فى ذلـك ، وإنمـا الكلام فى جهة التمدح. وهنا نرى المعتزلة يـوردون آراء غيـرهم فـى التمدح الذى يعنى عدم الرؤية . وهم يجدون فى تلـك الآراء مـا يؤيـد موقفهم، فمنهم من قال : إن التمدح هو بأن القديم عز وجل لا يرى لا فى الدنيا ولا فى الآخرة على ما نقوله (أى المعتزلة) ومنهم مـن قـال إن التمدح هو بأن لا يرى فى دار الدنيا ، ومنهم من قال إن التمدح هو بـأن لا يرى بهذه الحواس وإن جاز أن يرى بحاسة أخرى . فـصح أن الآيـة واردة مورد التمدح على ما ذكرناه، ولا تمدح إلا من الجهة التى نقولها[1].

ولكن التمدح لا يقع لكونه لا يرى وإنما لانضمام شئ آخـر هـو البينونة بينه وبين غيره ، فأى مدح فى أن القديم تعالى لا يرى وقد شاركه فيه المعدومات وكثيراً من الموجودات ؟ وهذا اعتراض آخر صادر مـن الأشاعرة ضد المعتزلة الذين ردوا بأن المدح لم يقع بمجرد أن لا يُرى ، وإنما يقع التمدح بكونه رائيا ولا يُرى ، ولا يمتنع فى الشئ أن لا يكـون مدحا ثم بانضمام شئ آخر إليه يصير مدحا ، وهكذا فلا مدح فـى نفـى الصاحبة والولد مجردا ، ثم إذا انضم إليه كونه حيا لا آفة له صار مدحا . وهكذا فلا مدح فى أنه لا اول له ، فإن المعدودات تشاركه فى ذلك ، ثـم يصير مدحا بانضمام شئ آخر إليه وهو كونه قادرا عالما سميعا بـصيرا موجودا ، كذلك فى مسألتنا ، أى تمدح الله بنفى رؤيته عن نفسه وحاصل هذه أن التمدح إنما يقع لما تقع به البينونة بينه وبين غيره من الـذوات ،

---

(1) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 35 - 36.

والبينونة لا تقع إلا بما نقوله ، لأن الذوات على أقسام ، منها ما يرى ويرى كالواحد منا ، ومنها لا يرى ولا يُرى كالمعدومات ، ومنها ما يرى ولا يرى كالجماد ، ومنها لا يُرى ويَرى كالقديم سبحانه وتعالى . وعلى هذا الوجه صح التمدح بقوله : وهو يطعم ولا يُطعم[1].

وقد طال النقاش والجدل بين المعتزلة والأشاعرة بصدد مسألة التمدح ، وكيف أنه تعالى تمدح بنفى رؤيته عن نفسه وهو الأمر الذى أنكره الأشاعرة ، وآمن به المعتزلة ، وظلوا يردون على اعتراضاتهم حتى وصفوهم بتجاهل مسائل إلهية لا يصح أن تنكر . فلما توجه الأشاعرة الى المعتزلة بسؤال مؤداه : أن ما ليس بمدح إذا أنضم الى ما هو مدح ، كيف يصير مدحا ؟ أجاب المعتزلة : لا مانع من ذلك ، فمعلوم أن قوله عز وجل " لا تأخذه سنة ولا نوم "[2] بمجرده ليس بمدح ، ثم صار مدحا لانضمامه الى قوله : الله لا إله إلا هو الحى القيوم " . وكذلك فقولنا فى الله تعالى إنه موجود ليس بمدح ، ثم إذا ضممنا إليه القول بإنه لا ابتداء له ، صار مدحا . ونظائر ذلك أكثر من أن تذكر ، والمنكر لها متجاهل[3].

وينتقل الأشاعرة الى الاعتراض بمعنى آخر لقوله تعالى "لا تدركه الأبصار " ، فسألوا المعتزلة عن علة إنكارهم أن يكون المراد من الآية أن " لا تحيط به الإبصار " ؟ فرد المعتزلة بأن " الإحاطة ليست بمعنى الإدراك لا فى حقيقة اللغة ولا فى مجازها ، ألا ترى أنهم يقولون : السور أحاط بالمدينة ، ولا يقولون : أدركها أو أدرك بها ، وكذلك يقولون: عين الميت أحاطت بالكافور ولا يقولون : أدركته وعلى هذا يكون تأويل

---

(1) شرح الأصول الخمسة ، ص 236 - 237.

(2) البقرة آية 255.

(3) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 237.

" الإدراك " بمعنى " الإحاطة " على خلاف تأويل المفسرين ، فلا يُقبل . على أنه كما لا تحيط به الإبصار فكذلك لا يحيط هو بالأبصار ، لأن المانع عن ذلك فى الموضعين واحد فلا يجوز حمل الإدراك المذكور فى الآية على الإحاطة لهذه الوجوه[1].

ولم يكتف المعتزلة بالدفاع عن قضيتهم عن طريق الرد على اعتراضات الأشاعرة ، بل اتخذوا أيضا موقف المهاجم للأشاعرة فيما اعتقدوه بصدد نفس القضية . فبعد أن يرفضوا أن يكون النظر بمعنى الرؤية فى الآية " وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة " كما قال الأشاعرة، نراهم يهجمون على الأشاعرة سائلين إياهم : ما وجه الاستدلال فى الآية؟ ويجيب الأشاعرة : إنه تعالى بيّن أن الوجوه يوم القيامة تنظر إليه والنظر هو بمعنى الرؤية . فقال المعتزلة : لسنا نسلم أن النظر بمعنى الرؤية فما دليلكم عليه ؟ ويستطرد المعتزلة معترضين : كيف يعلم أن يكون النظر بمعنى الرؤية ، والمعلوم أنهم يقولون : نظرت الى الهلال فلم أره ، فلو كان أحدهم هو الآخر لتناقض الكلام ونزل منزلة قول القائل : رأيت الهلال وما رأيت ، وهذا مناقض فاسد . ويجعلون الرؤية غاية للنظر فيقولون : نظرت حتى رأيت ، فلو كان أحدهما هو الآخر ، لكان أحدهما بمنزلة أن يجعل الشئ غاية لنفسه وذلك لا يجوز . ولذلك لا يصح أن يقال : رأيت حتى رأيت . ويعقبون النظر بالرؤية فيقولون : نظرت فرأيت ، فلو كان أحدهما هو الآخر ، لكان فى ذلك تعقيب الشئ بنفسه وينزل منزلة قولك رأيت فرأيت ، وهذا لا يستقيم . وينوعون النظر فيقولون : نظرت نظر راض ، ونظرت نظر غضبان ، ونظرت نظر شزر (سرور) ويقولون أيضا فى تفسير الأقبل ، وهو الأحول الذى

---

(1) نفس المصدر ، ص 239 - 240.

إذا نظر إليك كأنه ينظر الى غيرك ، فلو كان النظر هو الرؤية لكان تقديره : هو الذى إذا رآك كأنه يرى غيرك ، وهذا لا يستقيم. ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى " .. وتراهم ينظرون وهم يبصرون"[1] أثبت النظر ونفى الرؤية ، فلو كان أحدهما بمعنى الآخر لتناقض الكلام وينزل منزلة قول القائل : يرونك ولا يرونك وهذا خُلف من الكلام. ولما اعترض الأشاعرة بأن ذلك مجاز لأنه ورد فى شأن الأصنام ، رد المعتزلة بأنه وإن كان كذلك ، إلا أن المجاز كالحقيقة فى أنه لا يصح التناقض فيه[2].

ولما احتج الأشاعرة بأن النظر إذا أطلق يحتمل معانى كثيرة على ما ذكر المعتزلة ، إما إذا علق بالوجه فلا يحتمل إلا الرؤية ، كما أنه إذا علق بالقلب لا يحتمل إلا الفكر . رد المعتزلة بمسلمة عامة بالنسبة لهم وهى تأويل معنى النظر فى الآية ، فقالوا إن المقصود به هو " الانتظار " فكأنه تعالى قال : وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربها منتظرة . والنظر بمعنى الانتظار قد ورد فى قوله تعالى: " فنظرة الى ميسرة"[3] أي فانتظار. وقال جل فى علاه فيما حكى عن بلقيس : فناظرة بم يرجع المرسلون"[4] أبى منتظرة . وقال الشاعر :

فإن يك صدر هذا اليوم ولى ... فإن غدا لناظره قريب

وقال حسان بن ثابت:

وجوه يوم بدر ناظرات ... الى الرحمن يأتى بالخلاص[5]

---

(1) الأعراف ، الآية 198.

(2) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 242 – 244.

(3) البقرة آية 280.

(4) النحل آية 35.

(5) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 245.

وهنا يرفض الأشاعرة تأويل المعتزلة للآية ، وحجتهم فى ذلك أن هذه الآية وردت فى شأن أهل الجنة ، فكيف يجوز أن يكون النظر بمعنى " الانتظار " الذى يتضمن الغم والمشقة ، ويؤدي الى التنغيص والتكدير ، حتى يقال فى المثل : الانتظار يورث الأصفرار والموت . وتلك الحالة غير جائزة على أهل الجنة .

وجاء جواب المعتزلة على ذلك الإعتراض الأشعرى ليبين أن الأنتظار لا يقتضى تنغيص العيش على كل حال ، وإنما يوجب ذلك متى كان المنتظر لا يتعين وصول ما ينتظره إليه ، أو يكون فى جنس ولا يدرى متى يتخلص من ذلك وهل يتخلص أم لا ، فإنه والحال هذه يكون فى غم وحسرة ، فأما إذا تيقن وصوله فلا يكون فى غم وحسرة ، خاصة إذا كان فى حال انتظاره فى أرغد عيش وأهناه . ألا ترى أن من كان على مائدة وعليها ألوان الطعام اللذيذة يأكل ويتلذذ بها ، وينتظر لونا آخر، فإنه لا يكون فى تنغيص ولا تكدير ، بل يكون فى سرور متضاعف، حتى لو قدم إليه الأطعمة كلها لتبرم بها . كذلك حال أهل الجنة لا يكونون فى غم وتنغيص إذا كانوا يتيقنون وصولهم الى ما ينتظرون على كل حال[1].

وكما لم يسلم المعتزلة من اعتراضات الأشاعرة على أدلتهم السمعية على نفى الرؤية ، فكذلك الحال بالنسبة للأدلة العقلية . ومن أمثلة ذلك: اعتراض الأشاعرة على دليل المعتزلة العقلي الخامس قائلين[2]: ألستم ترون وجوهكم فى المرآة وإن لم تكن مقابلة للبصر ، وترون نفس البصر فى المرآة وإن لم يصح أن يكون مقابلا لنفسه ، وذلك يبطل ما اعتمدتموه . وكما لم يسكت المعتزلة على اعتراضات الأشاعرة على

---

(1) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 244- 248.

(2) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 244 - 248.

أدلتهم السمعية ، فقد ردوا أيضا على ما اعترض عليه من أدلتهم العقلية . فقالوا مثلا ردا على الاعتراض على دليلهم السالف : إن الرائي منا وجهه وبصره فى المرآة إنما رآهما لأنهما فى حكم المقابلين لــه ، لأن المــرآة تصير له ، فهى كأنها عينة فيما يرى بها ، فما قابلها إذن فى هذا الحكــم كأنه مقابل لعينه فلذلك يصح أن يرى وجهه وبصره على هذه الطريقة[1].

يتضح مما سبق مدى تمسك المعتزلة برأيهم فى مسألة الرؤيــة ، فرؤية الله مستحيلة بأى وجه من الوجوه طبقا لاعتقاد المعتزلة . ويتــضح أيضا مدى رفض الأشاعرة لهذا الرأي المعتزلى . وقد رأينا كيف هاجموا المعتزلة وحاولوا تفنيد زعمهم . وينبغى أن نلاحظ أن هجــوم الأشــاعرة على المعتزلة لم يأت من فراغ ، بل انطلاقا من إيمانهم بجواز رؤيــة الله فى الآخرة ، وهو الموقف المعاكس تماما لموقف المعتزلة .

وللأشاعرة أيضا أدلتهم السمعية والعقلية التى يؤيدون بها موقفهم من الرؤية . لكن هل اكتفى المعتزلة بالرد على اعتراضات الأشــاعرة ، أم اعترضوا على أدلتهم كما فعل الأشاعرة معهــم ؟ وواقــع الأمــر أن المعتزلة قد تعاملوا مع أدلة الأشاعرة ، مثلما تعامل الأشاعرة مع أدلتهم ، أي تعرضوا لها بالهجوم والاعتراض . ويمكن تتبع ذلك فــى الــصفحات القادمة .

3- أدلة الأشاعرة واعتراضات المعتزلة

يذكر الشهرستانى أن من مذهب الأشاعرة أن كل موجود يصح أن يُرى ، فالمصحح للرؤية إنما هو الوجود ، والباري تعالى موجود، فيصح أن يُرى . ولكن لا يجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصــورة ومقابلة واتصال شعاع ، أو على سبيل انطباع فــإن ذلــك مــستحيل[2]. وقد ورد فى السمع أن المؤمنين يرونه فى الآخرة ، قال تعالى : " وجــوه

(1) القاضى عبد الجبار ، المغنى ... 4 / 144.

(2) الملل والنحل ص 131.

يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة "[1]، فيأخذ الأشاعرة بهاتين الآيتين كمعول أساسي لجواز رؤية الله يوم القيامة . ويذهب أبو الحسن الأشعرى الى أن معنى " ناظرة " فى الآية هو نظر الرؤية وفى سبيل تأكيد ذلك نراه يميــز بين معان مختلفة " للنظر " فهو لا يخلو من وجوه أربعة ، أولها : بمعنى: الاعتبار " كما فى قوله تعالى " أفلا ينظرون الى الإبل كيــف خلقــت"[2]، والاعتبار يكون فى الدنيا حيث إن الآخرة ليست بدار اعتبار. ولا يجــوز النظر ثانياً أن يكون بمعنى " التعطف والرحمة " كما قــال جــل وعلـــى "ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة "[3] أي لا يرحمهم ولا يتعطف عليهم ، لأن البارى لا يجوز أن يتعطف عليــه خلقــه إذا كــان معنـــى "ناظرة " فى الآية " راحمة " فذلك محال . ولا يجوز النظر ثالثا أن يكون بمعنى " الانتظار " كما فى قوله تعالى : " وما ينظرون الا صيحة واحدة تأخذهم وهم يخصمون "[4]، لأن النظر إذا قرن بذكر الوجوه لم يكن معناه نظر القلب الذى هو انتظار ، كما إذا قُرن النظر بذكر القلب لم يكن معناه نظر العين . لأن القائل إذا قال " أنظر بقلبك فى هذا الأمر " كان معنـــاه نظر القلب . وكذلك إذا قرن النظر بالوجه لم يكن معناه إلا نظر الوجه ، والنظر بالوجه هو نظر الرؤية التى تكون بالعين التى فى الوجه . فــصح أن معنى قوله تعالى " الى ربها ناظرة " رائية، إذ لم يجز أن يعنى شــيئا من وجوه النظر . وإذا كان النظر لا يخلو من وجوه أربعة وفــسد منهـــا ثلاثة أوجه ، صح الوجه الرابع وهو نظر رؤية العين التى فى الوجه[5].

---

(1) سورة القيامة آيات 22 ، 23.

(2) سورة الغاشية ، آية 17.

(3) سورة آل عمران ، آية 77.

(4) سورة يس ، آية 49.

(5) أبو الحسن الأشعرى ، اللمع ص 34.

ويسوق الأشعرى فى " اللمع " مجموعة من الردود التى رد بها على اعتراضات الخصوم وحججهم وخاصة المعتزلة فى مسألة الرؤية بالعين ، ومنها ما يلي :

أ - إن قال معترض : اليس قد قال الله تعالى " وجوه يومئذ باسرة تظن أن يُفعل بها فاقرة "(1)، والظن لا يكون بالوجه . وكذلك قوله : "وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة " أراد نظر القلب . رد الأشعرى : لا ، لأن الظن لا يكون بالوجه ولا يكون إلا بالقلب ، فلما قرن الظن بذكر الوجه ، كان معناه ظن القلب إذ لم يكن الظن إلا به ، فلو كان النظر لا يكون إلا بالقلب ، لوجب إذا ذكره مع ذكر الوجه أن يرجع به الى القلب . فلما كان النظر قد يكون بالوجه وبغيره ، وجب إذا قرنه بذكر الوجه أن يريد به نظر الوجه . كما أنه إذا قرنه بذكر القلب ، وجب أن يريد به نظر القلب(2).

ب - مما يبطل قول المعتزلة أن الله عز وجل أراد بقوله : " الى ربها ناظرة " : نظر الانتظار ، أنه قال : " الى ربها ناظرة " ونظر الانتظار لا يكون مقروناً بقوله " الى " لأنه لا يجوز عند العرب أن يقولوا فى نظر الانتظار : " الى " ألا ترى الله عز وجل لما قال : "ما ينظرون إلا صيحة واحدة " لم يقل : " إلى " إذا كان معناه الانتظار ، وقال عن بلقيس : " فناظرة بم يرجع المرسلون "(3). فلما أرادت الانتظار لم تقل :" الى ". فلما قال عز وجل: " إلى ربها ناظرة " علمنا أنه لم يرد الأنتظار ، وإنما أراد الرؤية . ولما قرن الله النظر بذكر الوجه أراد نظر العينين اللتين فى الوجه(4).

---

(1) سورة القيامة ، آيات 24 ، 25.

(2) الأشعرى ، اللمع ص 34 - 35.

(3) سورة النمل ، آية 35.

(4) عبد الرحمن بدوى ، مذهب الإسلاميين 552/1 - 553.

ج – سئل المعتزلة الأشعرية عن قوله تعالى : " لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار "[1] فردت الثانية على الأولى بأن " لا تدركه الأبصار... " فى الدنيا دون الآخرة ، وذلك لأن القرآن لا يتناقض . فلما قال فى آية أخرى إنه تنظر إليه الأبصار ، علمنا أن الوقت الذى قال إنه لا تدركه الأبصار فيه غير الوقت الذى أخبرنا أنها تنظر إليه فيه . فسأل المعتزلة : فإذا كان قوله " لا تدركه الأبصار .." فى وقت دون وقت ، فلم أنكرتم أن يكون قوله تعالى " لا تأخذه سنة ولا نوم ..." [2] فى وقت دون وقت ؟ أجابت الأشعرية بأن الفرق بينهما أنه قال لنا فى آية إنه لا تدركه الأبصار ، وقال فى آية أخرى إن الوجوه تنظر إليه ، فاستعملنا الآيتين وقلنا أن المعنى فى ذلك أنها تنظر إليه فى وقت ، ولا تدركه فى وقت . ولم يقل فى آية إن السنة والنوم يأخذانه ، وفى آية أخرى لا يأخذانه ، يستعمل فى وقتين . وأيضا فإن آفة تقوم بالنائم تزيل عنه العلم ، وليست الرؤية آفة تحل فى المرئي فيجب منعها بمثل ما به وجب منع النوم[3].

د – اعترض المعتزلة على الأشاعرة لإنكارهم أن يكون قوله تعالى : "الى ربها ناظرة " أي الى ثواب ربها ناظرة . فرد الأشاعرة بأن ثواب الله غيره ، ولا يجوز أن يُعْدَل بالكلام عن الحقيقة الى المجاز بغير حجة ولا دلالة . ألا ترى أن الله تعالى لما قال فيما معناه : " صلوا الى وأعبدونى " لم يجز أن يقول قائل : عنى غيره ، ولو جاز لزاعم أن يزعم أن قوله " لا تدركه " أراد به أنها لا تدرك غيره الأبصار ، لجاز الزاعم أن يزعم أن قوله : صلوا الى وأعبدونى ،

(1) الأنعام ، آية 103.

(2) البقرة آية 255.

(3) الأشعرى ، اللمع ، ص 35 - 36.

أراد به غيره . فإذا فسد هذا ، فسد ما قاله المعترضون[1].

يمثل ما سبق أدلة الأشاعرة السمعية على جواز رؤية الله يوم القيامة، وردودهم على اعتراضات المعتزلة على تلك الأدلة . وكما قدم المعتزلة أدلة عقلية على نفى الرؤية ، نرى الأشاعرة يسلكون نفس النهج ، فيقدمون أدلة عقلية على جواز الرؤية ، ولكن أدلة الأشاعرة قد اتخذت طبيعة مغايرة عن طبيعة أدلة المعتزلة ، ففى الوقت الذى نجد فيه المعتزلة يستدلون بحجج عقلية إيجابية ، نجد الأشاعرة يستدلون بحجج سلبية[2]. ويمكن الوقوف على طبيعة أدلة الأشاعرة وحججهم فى الفقرات القادمة :

4- أدلة الأشاعرة العقلية محاولة ضد اعتراضات المعتزلة

يبتدأ الأشعرى أدلة الأشاعرة العقلية الكلامية على جواز الرؤية بإيراد اعتراض معتزلى مفاداه سؤال الأشاعرة عن علة قولهم: إن رؤية الله تعالى بالأبصار جائزة من باب القياس . ثم يردف ذلك بجواب الأشاعرة ممثلاً فى قوله : " قلنا ذلك لأن من لا يجوز أن يوصف به البارى تعالى ويستحيل عليه فإنما لا يجوز لأن فى تجويزه إثبات حدثه ، أو إثبات حدث معنى فيه، أو تشبيهه، أو تجنيسه أو قلبه عن حقيقته، أو تجويره أو تظليمه ، أو تكذيبه "[3] . وبعد ذلك يقدم الأشعرى أدلة سلبية يحاول أن ينفى بها صفات لا تستلزم عن جواز رؤيته تعالى . ويمكن إيجاز هذه البراهين فيما يلي[4]:

---

(1) اللمع ، ص 35.

(2) خالد حربى، مدارس علم الكلام فى الفكر الإسلامى – المعتزلة والأشاعرة، م. س، ص120.

(3) اللمع ، ص 32.

(4) نفس المصدر ، ص 32 – 33.

أ - ليس فى جواز الرؤية إثبات حدثه كما زعم المعتزلة ، لأن المرئي لم يكن مرئياً لأنه محدث ، ولو كان مرئيا لذلك ، للزم أن يُرى كل محدث ، وذلك باطل عندهم ، أي المعتزلة .

ب - ليس فى الرؤية إثبات حدوث معنى فى المرئى ، لأن الألوان مرئيات ولا يجوز حدوث معنى فيها . ولو كان المرئي مرئياً لحدوث معنى فيه ، لكان ذلك هو الرؤية . وهذا يوجب أنا إذا رأينا الميت فقد حدثت فيه الرؤية وجامعت الرؤية الموت . وإذا رأينا عين الأعمى حدثت فى عينيه رؤية فكانت الرؤية مجامعة للعمى . فلما لم يجز ذلك ، بطل ما قالوه . وهم المعتزلة أيضا .

ج - ليس فى إثبات الرؤية لله تعالى تشبيه للبارى تعالى ، ولا تجنيسه ولا قلبه عن حقيقته لأنا نرى السواد والبياض فلا يتجانسان ولا يشتبهان بوقوع الرؤية عليهما فلا ينقلب السواد عن حقيقته الى البياض بوقوع الرؤية عليه ، ولا البياض الى السواد .

د - ليس فى الرؤية تجويره تعالى ولا تظليمه ولا تكذيبه ، لأننا نرى الجائر والظالم والكاذب ، ونرى من ليس بجائز ولا ظالم ولا كاذب. فلما لم يكن فى إثبات الرؤية شئ مما لا يجوز على البارى، لم تكن الرؤية مستحيلة وإذا لم تكن مستحيلة ، كانت جائزة على الله .

هـ- اعترض المعارضون بأن جواز الرؤية بناء على ما سبق يصح القول معه بجواز لمسه تعالى وتذوقه وشمه ، لأنه ليس فى اللمس والذوق والشم إثبات للحدث ، ولا حدوث معنى فيه تعالى .

وعلى هذا فقد أجاز الأشاعرة ليس فقط رؤية الله ، بل أيضا لمسه وذوقه وشمه ، ولا يمنعنا عن قول ذلك إلا عدم ورود ذلك صراحة في القرآن ، وليس ثمة دليل عقلي بنفيه[1].

ثالثا: أفعال الإنسان

هل الإنسان حر فى اختيار أفعاله ، وبذلك يُبرر التكليف الشرعى والثواب " كل نفس بما كسبت رهينة "[2]. أم أنه مجبر ومسير من الله تعالى، فلا قدرة له ولا اختيار فى أفعاله " وما تشاؤون إلا أن يشاء الله"[3].

مشكلة خطيرة لعبت دورا أخطر وأكبر من مجرد تساؤل الإنسان عما إذا كان مخيراً أم مسيراً ، إذ اختلفت طوائف الأمة بصددها، فقالت الجبرية إن الإنسان مجبور فى أفعاله ، وهو كالريشة المعلقة فى الهواء يتحرك إذا تحرك الهواء ، ويسكن إذا سكن . وقالت القدرية والمعتزلة إن الإنسان مختار فى أفعاله ، حر فى إرادته . وآمن أهل السنة والجماعة بأن الإنسان مخير فيما يعلم ، ومُسير فيما لا يعلم . واعتقد الأشاعرة أن الفعل الإنساني يتم بالمشاركة بين الله وعباده . فالله يخلق فى العبد الفعل والاستطاعة ، والعبد يتصرف بهذا الفعل كما يريد .

واستكمالاً للحدث فى هذا الفصل نعرض هنا لهذه المسألة الخلافية، وبالتحديد بين المعتزلة والأشاعرة فى ضوء اعتقاد وأدلة واعتراضات وردود كل منهما على الأخرى . لنقف فى النهاية على حجم الخلاف بينهما وأثره فى الفكر الإسلامي بصفة عامة .

---

(1) راجع، عبد الرحمن بدوى ، مذاهب الإسلاميين 551/1، أحمد صبحى ، فى علم الكلام (2) ، الأشاعرة ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية 1992 ، ص 68.

(2) المدثر آية 38.

(3) الإنسان آية 30.

المسألة بين المعتزلة والأشاعرة : أدلة - اعتراضات - ردود :

أجمعت المعتزلة على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها[1]. وأن الإنسان لديه الاستطاعة على الفعل قبل أن يفعله، فالاستطاعة قبل الفعل ، وهى قدرة عليه وعلى ضده ، مُوجَبَة للفعل ، وأنها باقية فيهم ما أبقاها الله تعالى[2]. وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه . والله لم يخلق الكفر والمعاصى ولا شيئاً من أفعال غيره. وأنه تعالى خلق الكافر لا كافراً، ثم إنه كفر، وكذلك المؤمن[3]. ودليل ذلك أن المكلف إنما يصير مستحقاً للثواب بالإقدام على الفعل أو اجتنابه ، وذلك متى أكمل عقله وعرف الفرق بين الحسن والقبيح[4].

ومجمل موقف المعتزلة أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً فى الدار الآخرة ، والرب تعالى منزه عن أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً كما لو خلق العدل كان عادلاً[5].

وفى مقابل هذا الموقف المعتزلى نجد أن مسألة أفعال الإنسان من المسائل الرئيسية فى مذهب الأشاعرة وهم يقررون أن أفعال العباد مخلوقة لله ، وليس للإنسان فيها غير اكتسابها ، أى أن الفاعل الحقيقي هو الله ، وما الإنسان إلا مكتسب للفعل الذى أحدثه الله على يدى هذا الإنسان . والكسب هو تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور المحدث من الله على

---

(1) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص . 323.

(2) الخياط المعتزلى ، كتاب الانتصار ، والرد على ابن الراوندى الملحد ، تحقيق د. نيبرج، طبعة دار الكتب المصرية 1925 ، ص 79.

(3) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين 1 / 298 ، 300.

(4) القاضى عبد الجبار ، المغنى 174/11، 176.

(5) الشهرستانى ، الملل والنحل 55/1- 56.

الحقيقة[1]. وسمى هذا الفعل " كسباً " فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعا وإحداثا ، وكسباً من العبد مجعولاً تحت قدرته[2].

وبذلك رفض الأشاعرة موقف الجبرية القائلين بأن الله خالق أفعال العباد . وكذلك موقف السلف الذى يقترب من هذا المعنى . ورفضوا أيضاً قول المعتزلة بأن العباد خالقون لأفعالهم لأنهم نسبوا الخلق الى من لا يعلم حقيقة ما يخلق من الحركات . والحق فى نظر الأشاعرة أن أفعال العباد تتم بالمشاركة بين الله وعباده فلا يستقيل أي من الطرفين بها وحده. ولما كان الله لا يحتاج الى معين فى أفعاله الخاصة ، فيبقى أن العبد هو المحتاج الى عون الله فى أفعاله ، ومن ثم فإن الفعل ينسب الى فاعلين هما: الله والعبد . فالله يخلق فى العبد الفعل والاستطاعة ، والعبد يتصرف بهذا الفعل ، كما يريد فيوجهه إما الى فعل الخير أو الى فعل الشر فيكتسب بذلك إما ثوابا وإما عقابا . وهكذا يكون للتكليف الشرعى معنى، بحيث يتحمل الإنسان تبعة أعماله[3]فـ " كل أمرئ بما كسب رهين "[4].

هكذا ذهب الأشاعرة وإن كانوا لم يستدلوا بهذه الآية . وسوف نبين سبب ذلك فى موضع لاحق .

تلك كانت وجهة نظر كل من المعتزلة والأشاعرة بصدد مشكلة الفعل الإنسان . وقد اتخذت هذه المشكلة طابعاً خاصاً عند كلتا الفرقتين من بين الفرق الإسلامية جميعاً ، إذ أن رأى كل فرقة منها إنما يمثل ركناً هاماً من أركان مذهبهما . واتخذت المسألة خصوصية خاصة عندهما أيضا من أن كل فرقة حاولت أن تدافع عن أدلتها بمحاولة تفنيد وضحد

---

(1) د. بدوى ، مذهب الإسلاميين 555/1.

(2) الشهرستانى ، الملل والنحل 125/1.

(3) أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسكلام ص 318.

(4) الطور آية 21 .

أدلة الفرق الأخرى[1]. ويمكن أن نتعرف على بنّية الحوار التاريخى الذى دار بين المعتزلة والأشاعرة إزاء مشكلة الفعل الإنسانى فى الفقرات التالية: من أدلة المعتزلة على معتقدهم ، أننا نفصل بين المحسن والمسيئ، وبين حسن الوجه وقبيحة ، فنحمد المحسن على إحسانه ونذم المسيئ على إساءته ، ولا تجوز هذه الطريقة فى حسن الوجه وقبيحه ، ولا فى طول القامة وقصرها ، حيث لا يحسن منا أن نقول للطويل لم طالت قامتك ، ولا للقصير لما قصرت ؟ كما يحسن أن نقول للظالم لم ظلمت ؟ وللكاذب لم كذبت ؟ فلولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر ، لما وجب هذا الفصل ، ولكان الحال فى طول القامة وقصرها كالحال فى الظلم والكذب ، وقد عُرف فساده . ولما اعترض الأشاعرة بأن الفصل بين الإحسان والإساءة ، وبين حسن الوجه وقبيحه راجع الى أن أحدهما متعلق بنا من جهة الكسب بخلاف الآخر ، لا الى ما قلتموه . رد المعتزلة بأن مذهب الأشاعرة فى الكسب لا يعقل ، ولو عقل فإنه متعلق بالله تعالى فلا يبقى للفعل جهة تضاف الينا ، فكيف يصح ما ذكرتموه[2] .

يجيب الأشاعرة مبتدأين بالأستدلال على رأيهم بالآية : " جزاء بما كانوا يعملون"[3]، فلما كان الجزاء واقعاً على أعمالهم ، كان الله هو الخالق لأعمالهم[4]. وقوله تعالى "والله خلقكم وما تعملون"[5] دليل على خلق الله لأفعال الإنسان . ويعترض المعتزلة .. أفليس الله تعالى قال:

---

(1) خالد حربى، مدارس علم الكلام فى الفكر الإسلامى – المعتزلة والأشاعرة، م. س، ص127.

(2) القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص 332 – 333.

(3) الأحقاف 14.

(4) الأشعرى ، اللمع ص 37.

(5) الصافات آية 96.

" أتعبدون ما تنحتون "[1] وعنى الأصنام التى نحتوها ، فلـم أنكـرتم ان يكون قوله " خلقكم وما تعملون " أراد الأصـنام التـى عملوهـا ؟ يـرد الأشاعرة زاعمين أن ذلك خطأ لأن الأصنام منحوتة لهم فى الحقيقة فرجع الله تعالى بقوله " اتعبدون ما تنحتون " اليها وليست الخشب معمولة لهم فى الحقيقة ، فيرجع بقوله " خلقكم وما تعملون " اليها .

واضح أن رد الأشاعرة ضعيف حيث لا ينهض دليلاً على إقنـاع الخصم بأن معنى الآية يدل على خلق الله لأفعال الإنسان . فالواقع فعـلاً – كما ظن المعتزلة وجمهور المفسرين – أن الآية تشير الى الأصنام التى عملها أو نحتها الكافرون ، إذ أن الآية فى القرآن إنما تفسر بناء على مـا قبلها وما بعدها من الآيات . والآية التى قبلها هى: "أتعبدون ما تنحتون"، وتليها مباشرة الآية : " والله خلقكم وما تعملون " فيكون المقـصود مـن الآيتين أن الله خلقكم أنتم وما تعملونه أو تنحتونه من الحجـارة . وذلـك واضح من ظاهر الآيات . وبذلك يظهر خطأ الأشاعرة فى تأويلهم للآيـة التى اتخذوها سنداً أساسياً لإسنادهم خلق أفعال الإنسان الى الله .

وإذا عدنا مرة أخرى الى أدلة المعتزلة العقلية ، لوجدنا لديهم دليلاً آخر على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم ، ومؤداه : هو ما ثبت من أن العاقل لا يشوه نفسه ، كأن يعلق العظام فى رقبته ، ويركب القصب ويعدو فى الأسواق وهو إنما لا يفعل ذلك ولا يختاره لعلمه بقبحه ولغناءه عنه . وإذا وجب ذلك فى الواحد منا ، فلأن يجب فى حق القديم تعالى وهو أحكم الحاكمين، أولى وأحرى . وعلى مذهب الأشاعرة أنه تعالى شـوه الثنـاء عليه ، وأراد منهم كل ذلك . ولم يرض الأشاعرة بهذه التهمة المعتزلية ، وقالوا إن هذه الأشياء تقبح منا فأما من الله تعالى فلا ، وصار الحال فيـه

---

(1) الصافات آية 95.

كالحال فى الشرعيات ، فكما أن فيها ما يقبح من بعضنا ، ويحسن من البعض كالصلاة ، فإنها تقبح من الحائض وتحسن من الطاهر ، كذلك فى مسألتنا . ورد المعتزلة : إنما وجب ذلك فى الشرعيات ، لأن الوجه فى حسنها وقبحها كونها مصالح ومفاسد ، والمصالح والمفاسد تختلف بحسب اختلاف الأشخاص والأوقات، وليس كذلك فى العقليات ، لأن الوجه فى حسنها وقبحها وجوه تختصها، فمتى وجد ذلك الوجه وجب قبحه أو حسنه، سواء كان من الله تعالى أو من الواحد منا[1].

وفى مقابل اعتراض الأشاعرة على هذا الدليل المعتزلة ، نرى المعتزلة يستمرون فى تقديم أدلتهم على صدق دعواهم ، ولكنهم يتعاملون مع الأشاعرة نفس المعاملة، أى يتعرضون لأدلتهم بالنقض على ما سنرى.

لكن إذا كان معتقد الأشاعرة فى إسناد خلق الأفعال الى الله إنما يمثل أحد شطري نظريتهم فى " الكسب " وقد أخطأوا - كما سبق - فى الاستدلال عليه من القرآن ، فماذا عن استدلالهم على الشطر الثانى من النظرية ، وهو الخاص "بكسب" الإنسان للفعل بعد أن يخلقه الله ؟ من الغريب حقاً أن الأشاعرة لم يستدلوا ولو بآية واحدة تحمل لفظ "الكسب"، مع أن هذا اللفظ قد ورد فى آيات كثيرة منها : "بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون"[2]. " أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب "[3]. " إن الذين يكسبون الإثم سيجزون بما كانوا يقترفون "[4]. " ليجزى الله كل نفس ما كسبت إن

---

(1) شرح الأصول الخمسة ، ص 344 - 345.

(2) البقرة آية 81.

(3) البقرة آية 202.

(4) الأنعام آية 120.

الله سريع الحساب"[1]. " وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفوا عن كثير "[2]. "... كل امرئ بما كسب رهين"[3] ... الى غير ذلك من الآيات التى يتضح منها أنها تشير الى مسئولية الإنسان عن أفعاله، وبالتالى حسابه عليها . ولا تشير الى خلق الله للأفعال . وهذا ما يبين عدم استناد الأشاعرة الى مثل هذه الآيات التى تحمل لفظ " الكسب " لأنهم أرادوا به معنى مختلف تماماً عن معناه الوارد فى القرآن . ومن ناحية أخرى لم يهتم الأشاعرة بتأكيد نظريتهم فى الكسب بالأدلة السمعية بقدر ما اهتموا بإظهار معارضتهم للمعتزلة هؤلاء الذين استندوا على مثل هذه الأدلة لتأكيد معتقدهم فى حرية الإرادة الإنسانية .

وإذا كان الأشاعرة قد أخفقوا فى أدلتهم السمعية على نظريتهم فى " الكسب " ، فإنهم قد استعاضوا عن ذلك بالتوسع فى الأدلة العقلية لتأكيد النظرية من ناحية ، والرد على الخصوم المعترضين (المعتزلة) من ناحية أخرى .

يقول الأشعرى[4]: والدليل من القياس على خلق أعمال الناس أنا وجدنا الكفر قبيحاً فاسداً باطلاً متناقضاً ، ووجدنا الإيمان حسناً متعباً مؤلماً. ووجدنا الكافر يجهد نفسه الى أن يكون كفره حسناً. ووجدنا الإيمان لو شاء المؤمن أن لا يكون متعباً مؤلماً ، لم يكن ذلك كائناً على حسب مشيئته وإرادته . ولكن الأحوال لا تسير على مقصد كل من الكافر والمؤمن . وإذا علمنا أن الفعل لا يحدث على حقيقته إلا من مُحدث أحدثه عليها وهو قاصد الى ذلك ، وجب أن يكون للكفر محدث أحدثه كفراً باطلاً

(1) إبراهيم آية 51.

(2) الشورى آية 30.

(3) الطور آية 21.

(4) اللمع ، ص 38 - 39.

قبيحاً غير الكافر الذى يريد أن يكون الكفر حسناً صواباً . وكذلك للإيمان محدث أحدثه على حقيقته متعباً مؤلما غير المؤمن الذى يريد ألا يكون فى إيمانه مجهداً . وإذا لم يجز أن يكون المحدث للكفر على حقيقته الكـــافر ، ولا المحدث للإيمان على حقيقته المؤمن ، فقد وجب أن يكون محدث ذلك هو الله تعالى رب العالمين القاصد الى ذلك .

يوضح النص أنه ما دامت الأفعال لا تأتى على نحو مـــا يقــصده الكافر ويشتهيه المؤمن ، أو لا تأتى على غرار ما يتمناه الإنسان بـــصفة عامة ، فلابد أن يكون ثمة فاعل آخر غير الإنسان ، وهذا الفاعل الحقيقى هو الله . وما الإنسان إلا مكتسب لتلك الأفعال التى يخلقها الله .

لكن إذا كان الله هو الخالق الحقيقي للأفعال ، فلمـــاذا نقــول إنـــه مكتسب لها أيضا ؟ يرد الأشاعرة : ليس للفعل من مكتسب يكتسبه علـــى حقيقته كما لابد من فاعل يفعله . ودليل ذلك أن حركة الإضـــطرار تـــدل على أن الله تعالى الفاعل لها على حقيقتها ، ولا تدل على أن المتحرك بما فى الحقيقة هو الله تعالى . إذ المتحرك بها هو الذى اكتسبها بعد أن خلقها الله . وبناء على ذلك يعترض المعتزلة بأن الإنسان يكتسب الفعـــل علـــى حقيقته كفراً باطلاِ وإيماناً حسناً . ويرد الأشاعرة بأن هذا خطأ وحجـــتهم هى أن معنى " أكتسب الكفر " أنه كفر بقـــوة محدثـــة . وكـــذلك قولنـــا "اكتسب الإيمان " إنما معناه أنه آمن بقوة محدثة من غير أن يكون اكتسب الشئ على حقيقته ، لأن الذى فعله على حقيقته هو رب العالمين(1).

ويعترض المعتزلة بأنه إذا كانت إحدى الحركتين (لخلق والكسب) ضرورة ، فيجب أن تكون الأخرى كذلك . وإذا كانت إحـــداهما كـــسباً ، فيجب أن تكون الأخرى كذلك . ويرد الأشـــاعرة بـــأن ذلـــك لا يجـــب

---

(1) راجع اللمع ص 39- 40.

لافتراقهما فى معنى الضرورة والاكتساب ، فالضرورى ما حمل عليه الشئ وأكره وجبر عليه ولو جهد فى التخلص منه وأراد الخروج عنه واستفرغ فى ذلك مجهوده، لم يجد منه انفكاكاً ولا الى الخروج عنه سبيلاً. فإذا كانت إحدى الحركتين بهذا الوصف الذى هو وصف الضرورة، وهى مثل حركة المرتعش من الفالج والمرتعد من الحمى ، كانت اضطراراً . وإذا كانت الحركة الأخرى بخلاف هذا الوصف لم تكن اضطرارا لأن الإنسان فى ذهابه ومجيئه وإقباله وإدباره بخلاف المرتعش من الفالج والمرتعد من الحمى . والإنسان يعلم التفرقة بين الحليين من نفسه. وإذا كان العجز قائما فى إحدى الحالتين ، فقد وجب أن القدرة التى هى ضده حادثة فى الحالة الأخرى . لأن العجز لو كان فى الحالتين جميعاً ، لكان سبيل الإنسان فيهما سبيلاً واحداً . فلما لم يكن هذا هكذا ، وكانت القدرة فى إحدى الحركتين ، وجب أن تكون كسباً ، لأن حقيقة الكسب هى أن الشئ وقع من المكتسب له بقوة محدثة لافتراق الحالتين فى الحركتين . ولأن إحداهما بمعنى الضرورة ، وجب أن تكون ضرورة . لأن الأخرى بمعنى الكسب ، وجب أن تكون كسباً[1].

فالأشعرى – على حسب الشهرستانى[2]– يفرق بين الأفعال الاضرارية كالرعشة والرعدة ، وبين الأفعال الاختيارية كالقيام والقعود . والتفرقة راجعة الى أن الحركات الاختيارية حاصلة بحيث إن القدرة تكون متوقفة على اختيار القادر . وعلى ذلك فالمكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة والحاصل تحت القدرة الحادثة ، ولا تأثير للقدرة الحادثة فى الأحداث لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة الى الجوهر والعرض . ولو أثرت فى قضية الحدوث لأثرت فى قضية حدوق كل

---

(1) راجع نفس المصدر ، ص 41 - 42.

(2) الملل والنحل 124/1 - 125.

محدث حتى تصلح لإحداث الألوان والطعوم والروائح ، وتصلح لإحداث الجواهر والأجسام ، فيؤدي ذلك الى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة . غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ومعها الفعل الحاصل إذا أراده العبد ، فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً ، وكسبا من العبد مجعولا تحت قدرته .

وهذا هو مضمون مذهب " الكسب " الأشعري ، والذى لا يوافق عليه المعتزلة بل ويرون – استمراراً فى الهجوم على الأشاعرة – أنه يُلزم أصحابه بعدة أمور ، منها ما يلي[1]:

1- لا يتصور استحقاق المدح والذم تبعاً للكسب الأشعري ، ويلزم أن يكون الظلم والكذب وغيرها ، كطول القامة وقصرها فى أنه لا يصح استحقاق المدح والذم عليها البتة ، وذلك يوجب قبح بعثة الأنبياء وبطلان الشرائع أصلا .

2- لا يثبت مذهب الكسب لرسل الله تعالى حجة على الكفرة ، لأن للكافر أن يقول إن كنت رسولا فلا أقل من أن تكون رسالتك موافقة لمراد الرسل ، فكيف تدعونا الى الإسلام ، ومن أرسلك إلينا أراد منا الكفر وخلقه فينا ، وجعلنا بحيث لا يمكننا الانفكاك عنه .

3- انقطاع الرسل من وجه آخر ، وهو أن يقال لهم : الى ماذا تدعوننا إليه؟ فإن كنتم تدعوننا الى ما خلقه الله تعالى فينا ، فإن ذلك مما لا فائدة فيه ، وإن كنتم تدعوننا الى ما لم يخلقه الله تعالى فينا ، فذلك مما لا نطيقه ولا نتمكن منه .

---

(1) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 333 – 335.

4- التسوية بين الرسول وإبليس ، لأن الرسول يدعو العباد الى خلاف ما أراده الله تعالى منهم ، كما يدعوهم إبليس الى ذلك . بل يلزم الكسب أصحابه . أن يكون حال الرسول أسوأ من حال إبليس ، لأن إبليس إنما يدعوهم الى خلافه .

وبعد هذه الأمور التى تستلزم عن مذهب الكسب الأشعرى ، فإن كل مذهب يقتضى ذلك ويؤدي إليه فكافيك به فساداً على رأى المعتزلة. لكن هل سلَّمَ الأشاعرة بمحاولة نقض المعتزلة لمذهبهم فى الكسب ؟ الحقيقة أن الأشاعرة قد استمروا فى الدفاع عن مذهبهم عن طريق استمرارهم فى الاعتراض على أدلة المعتزلة على حرية الإنسان فى اختيار أفعاله .

فمن أدلة المعتزلة العقلية الأخرى على أنه تعالى يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد ، هو أن فى أفعالهم ما هو ظلم وجور ، فلو كان الله تعالى خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . ويرفض الأشاعرة هذا الدليل المعتزلى وحجتهم فى ذلك أن الظالم هو من جُعل الظلم ظلماً له . لوجب أن يكون الرازق اسماً لمن جُعل الرزق رزقاً له ، والعادل اسماً لمن جُعل العدل عدلاً له ، وكذلك الكلام فى المحسن ، والمنعم والمتفضل ، وما يجرى هذا المجرى لأنه لا فرق بين الموضعين . ولو ارتُكب ، قلنا : فكان يجب أن لا يوصف القديم تعالى بشئ من هذه الأسماء ، وقد عُرف خلافه . وإذا سئل الأشاعرة المعتزلة عن علة إنكارهم أن يكون الظالم اسم لمن تفرد بالظلم ، والله تعالى غير منفرد بالظلم ، فلا يجب أن يسمى ظالماً؟ أجاب المعتزلة: لو كان كذلك لوجب ألا يكون فى عالم الله تعالى ظالم،لأن العباد غير منفردين بالظلم[1].

---

(1) المصدر السابق ، ص 351-352.

وإذا كان المعتزلة يرون فى أحد أدلتهم العقلية أن الإنسان يستحق المدح والذم على فعله من وجهين ، أحدهما : أن يفعل الواجب لوجوبه فى عقله ، ويفعل الحسن لحسنه فى عقله . والثاني : ألا يفعل القبيح لقبحه فى عقله ، فإن الأشاعرة قد توجهوا اليهم بالسؤال : أليس الصغير قد يُمدح وإن لم يكن منه فعل يستوجب به ذلك ؟ رد المعتزلة بأنه إذا ثبت أنه يستحق فلا يستحق إلا على هذين الوجهين ، فأما ما يفعل لا على جهة الاستحقاق فغير ممتنع أن يفعل على جهة التفضل ، كما يُمدح الصغير عند بعض الأفعال لندعوه بذلك الى الصلاح[1].

ونعود مرة أخرى الى دور المعتزلة فى الهجوم على الأشاعرة ، بالسؤال: هل يقضى مذهبكم كما يُفهم من ظاهره بأن الله هو الذى قضى المعاصى وقدرها بناء على أنه تعالى قد خلق جميع الأفعال ؟

هنا نرى الأشاعرة - فرارا من مذهب الجبر - يوافقون على أن الله قد قضى المعاصى وقدرها فعلا ، ولكن بمعنى أنه تعالى كتبها وأخبر عن كونها كما قال: "... وقضينا الى بنى إسرائيل فى الكتاب ..." [2]يعنى أخبرناهم وأعلمناهم . وكما قال : " إلا امرأته قدرناها من الغابرين"[3] يريد كتبناها وأخبرنا أنها من الغابرين . ولا نقول قضاها وقدرها بأن أمر بها ، وإذا سأل المعترضون : أفترضون قضاء الله وقدره الكفر على الإنسان ؟ أجاب الأشاعرة : نرضى بأن قضى الله تعالى الكفر قبيحاً وقدره فاسداً ، ولا نرضى بأن كان الكافر به كافراً لأن الله تعالى نهانا عن ذلك . وليس إذا أطلقنا الرضى بلفظ القضاء وجب أن نطلقه بلفظ الكفر كما لا يجب إذا قلنا إن الخشبة حجة الله تعالى وأن الخشبة مكسورة أن

---

(1) الأشعرى ، اللمع ، ص 42.

(2) الإسارء آية 4 .

(3) النمل آية 57.

نقول : حجة الله تعالى مكسورة ، لأن هذا يوهم بـأن حجـة الله تعـالى لا حقيقة لها . فكذلك نطلق الرضى بلفظ القضاء والقدر ، ولا نطلقه بلفظ الكفر ونحن نرضى بقضاء الله تعالى وقدره اللذين أمرنا أن نرضى بهمـا اتباعا لأمره ، لأنه لا يتقدم بين يديه ولا يعترض عليه . وهذا كما نرضى ببقاء النبيين عليهم السلام ونكره موتهم ونكره بقاء الشياطين . وكلٌ بقضاء رب العالمين(1).

ويتفرع من مشكلة الفعـل الإنـساني عنـد الأشـاعرة مـسألة "الاستطاعة" أو "القدرة " وهى مثلها مثل المسألة الأصل (الفعل الإنساني) أدلى الأشاعرة بدلوهم فيها ، واعترض عليهم خصومهم لا سيما المعتزلة.

فذهب الأشاعرة الى أن الإنسان يستطيع باستطاعة هى غيـره ، ودليلهم على ذلك أن الإنسان يكون تارة مستطيعاً وتارة عـاجزاً ، كمـا يكون تارة عالماً وتارة غير عالم ، وتارة متحركاً وتارة غير متحـرك ، فوجب أن يكون مستطيعاً بمعنى هو غيره ، كما وجب أن يكـون عالمـاً بمعنى هو غيره ، وكما يكون متحركاً بمعنى هو غيره ، لأنه لـو كـان مستطيعاً بنفسه أو بمعنى تستحيل مفارقته له ، لم يوجد إلا وهو مستطيع ، فلما وجد مرة مستطيعاً ومرة غير مستطيع ، صح وثبـت أن اسـتطاعته غيره ، ولما اعترض الخصوم بالقول : فإذا أثبتم له استطاعة هى غيره ، فلم زعمتم أنه يستحيل تقدمها للفعل ؟ رد الأشاعرة : زعمنا ذلك من قبـل أن الفعل لا يخلو من أن يكون حادثا مع الاستطاعة فـى حـال حـدوثها أو بعدها .

---

(1) راجع اللمع ، ص 45 – 47.

فإن كان حادثاً معها فى حال حدوثها فقد صح أنها مع الفعل للفعل وإن كان حادثاً بعدها وقد دلت الدلالة على أنها لا تبقى ، وجـب حـدوث الفعل بقدرة معدومة . ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العجز بعدها ، فيكون الفعل واقعاً بقدرة معدومة ، ولو جاز أن يفعل بعد مائة سنة مـن حـال حدوث القدرة ، وإن كان عاجزا فى المائة سنة كلها بقدرة عدمت من مائة سنة ، وهذا فاسد . وأيضا لو جاز حدوث الفعل مع عدم القـدرة ووقـوع الفعل بقدرة معدومة ، لجاز وقوع الإحراق بحرارة نار معدومة وقد قلـب الله النار برداً ، والقطع بحد السيف معدوم ، وقد قلب الله تعـالى الـسيف قصبا والقطع بجارحة معدومة ، وذلك محـال . فـإذا اسـتحال ذلـك ، وجب أن الفعل يحدث مع الاستطاعة فى حال حدوثها[1].

من ذلك يمكن بيان موقف الأشاعرة من الاستطاعة فى أنها خلاف الإنسان ، ولو كانت هو ، للزم ألا تفارقه وتلازمه ضرورة . ولكن الثابت والمعلوم أن الإنسان يكون تارة مستطيعاً ، وغير مستطيع تارة أخـرى . وإذا كانت الاستطاعة لا تلازم الإنسان ، فهى تلازم الفعل ، لأنهـا لـو تقدمت عليه ، لجاز أن يكون وقوعه بقدرة معدومة وذلك محال .

وهكذا طال النقاش والحوار والجدل بين المعتزلة والأشاعرة بصدد مسألة الفعل الإنساني ، وقدمت كل جماعة أدلة وحجج حاولـت أن تؤيـد موقفها بها ، وهى فى الوقت نفسه لم تقبل أدلة الجماعة الأخـرى ، بـل حاولت ضحدها ، ومن ثم طال الحوار التاريخي بين الجماعتين ، وظلـت كل جماعة متمسكة برأيها ، فالإنسان حر فى أختيار أفعاله عند المعتزلة ، ومكتسب للفعل بعد أن يخلقه الله عند الأشاعرة . وبذلك فهم يقتربون مـن أصحاب مذهب الجبر .

(1) المصدر السابق ص 54 – 55.

والحق أن القرآن قد جمع بين مقالتى الجبر والأختيار ، ولم يقطع فى أى منهما براى مطلق حاسم ... يقول الله عز وجل " وما تشاؤون إلا أن يشاء الله "[1]. وهذا تأييد لمقالة الجبر . وفى آية أخرى " إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا"[2].

وهى تعنى أن الإنسان مختار له حرية الفعل . وهنا أرانى أتفق مع الدكتور أبو ريان[3] فى أن الخطأ ينشأ فى فهمنا لهذه الآيات المتشابهة من النظر اليها فى مستوى واحد ، إذ يجب أن نضع آيات الجبر فى المستوى الإلهى وأن نمتنع عن النزول بها الى مستوى الأفعال الإنسانية الجزئية ، فنحن نجهل كثيرا من الحلقات الوسطى القائمة بين الفعل الإلهى والفعل الإنساني ، فتلك أمور تتعلق بالكون بأسره وما ينطوى عليه من عجائب الصنع التى قد يكون بعضها فوق طور الإدراك الإنساني ، وينتج عن تدافع وتداخل حركاتها وأفعالها الصادرة عن الله ، أمور نجهلها . فالفعل الإنساني ثمرة تفاعل عناصر عدة متشابكة يرجع بعضها الى الكون بأسره والبعض الآخر يرجع الى المجتمعات الإنسانية فى جملتها ، فكيف إذن نقيس الفعل الإنساني المعقد بنفس المستوى الذى صدر عليه الفعل الإلهى البسيط . والحق أننا يجب أن ننظر الى الفعل الإنساني على المستوى الإنساني فنقنع بشهادة الوجدان الذى يقطع بحرية الإرادة ، وبذلك تسلم المسئولية ولا يسقط الجزاء .

ومن ثم يكون الاستمداد الأصلى لأصحاب هذه المقالات من نصوص القرآن نفسها ، فأصحاب الجبر يستندون الى آيات قرآنية تؤيد دعواهم ولكنهم يأخذونها على المستوى الإنساني ، وأصحاب الأختيار

---

(1) الإنسان ، آية 30.

(2) الإنسان آية 3 .

(3) تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ص 231 - 232.

كذلك يستندون الى نصوص قرآنية ويخلطون بين المستوى الإلهى والمستوى الإنسانى ولا يمكن بحال أن يكون ثمة تناقض بين النصوص القرآنية . فآيات الجبر إنما تصف الله بالقدرة المطلقة والإحاطة بكل شئ وأما آيات الاختيار فإنها توجه الى الإنسان وأفعاله فتبرر المسئولية والجزاء ، فلا مناقضة بين الموقفين .

يتبين مما سبق مدى أهمية وخطورة مسألة " أفعال الإنسان " فى العقيدة الإسلامية ، تلك المسألة التى اختلفت طوائف الأمة بصددها ، ورأينا بعض الفرق تقف على طرفى نقيض ، فالجبرية ، ومن شايعها ، تعتقد بأن الإنسان مجبور فى أفعاله ، والقدرية ومن شايعها ، تعتقد بأن الإنسان مخير فى أفعاله ، حر فى إرادته .

ويمثل أهل السنة والجماعة الموقف الوسط بين الطرفين ، فآمنوا بأن الإنسان مخير فيما يعلم ، ومجبر مسير فيما لا يعلم ، والله أعلى وأعلم.

الباب الثالث

جماعات ومدارس الفلسفة والمنطق والإلهيات

الفصل السادس

الكندي ومدرسته

عرف المسلمون فلسفة أرسطو أول مـا عرفوهـا عـن طريـق الترجمات والشروح السريانية ، وأن تلخيص هذه الشروح التى استخدمت خاصة بين السوريانيين لم تحدد اتجاه الفكر العربي أبداً . وبدأت نصوص أرسطو تُعرف معرفة أتم منذ أيام المأمون ، لأن الترجمة جرت مباشـرة من اليونانية ، وكان من نتيجة ذلك أن وجد تقدير أدق لتعاليم أرسـطو ، ولو أن هذا التقدير كان لا يزال محكوماً الى حد كبير بالآراء التى وردت فى الشروح الشائعة بين السوريانيين . وقد أطلق كتـاب العـرب أسـم " الفيلسوف " على الذين كانوا يدرسون النص الإغريقى دراسة مباشـرة ، إما باعتبارهم مترجمين ، أو طلاباً للفلسفة ، أو تلاميذ من استخدموا النص الإغريقي . وكان منشؤهم من دراسة أرسطو دراسة أدق ، مبنـى علـى الاطلاع على النص الإغريقي ، وعلى الشراح الإغريق الـذين انتـشرت شروحهم فى سوريا . وتطلق الكلمة كما لو كان هؤلاء الفلاسـفة فرقـة معينة ، أو مدرسة فكرية خاصة . ومن هؤلاء الفلاسفة تتكـون أخطـر جماعة فى تاريخ الثقافة الإسلامية ، فلقد كانوا هم المسئولون الى حد كبير عن إيقاظ الدراسات الأرسطية فى الأقاليم المسيحية اللاتينية ، وكانوا هـم الذين تطوروا بالتقاليد الأرسطية التى أخذوها عن المجتمـع الـسريانى ، فصححوا وراجعوا محتوياتها بالدراسة المباشرة[1].

---

(1) راجع ديلاسي أوليرى ، الفكر العربى ومكانته فى التاريخ ، ترجمة تمام حسان ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر (د.ت) ، ص 147 - 148 .

وكان أول هذه الجماعات جماعة الكندى[1]، نشأ فى البصرة التى

---

(1) هو أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندى ، الملقب بـ " فيلسوف العرب " . ويلذ لأصحاب السير أن يذكروا نسبه الطويل حتى يصل الى يعرب بن قحطان ، وذلك ليؤكدوا أنه من أصل عربى صريح لا شك فيه . وكان أبوه أميرا على الكوفة ، ولاه عليها الخليفة المهدى (158 - 169 هـ / 774 - 785 م) ثم هارون الرشيد (170 - 193 هـ/ 786 - 808 م) ولا نعرف تاريخ ميلاده ، ولا تاريخ وفاته على وجه التحديد . ولهذا اختلف الباحثون فى تقدير وفاته . فجعله نيلينو حوالى سنة 260 هـ /873 م ، وما سينيون يحدده بسنة 246 / 860 م ، والشيخ مصطفى عبد الرازق بنهاية سنة 252هـ/ 864 م . وربما كان أرجح الآراء ما ذكره نلينو وأيده بروكلمان وهو سنة 260 هـ / 873 م . وقد حظى الكندى بالشهرة فى عهد خلافة المأمون (198 - 218 هـ /813 - 833م) ، حتى أن المعتصم اتخذه معلما لابنه احمد ، وسيهدى الكندى الى أحمد هذا عدة رسائل ، ومن ثم يمكن أن نفترض أن الكندى ولد حوالى سنة 180 هـ / 796 م فى البصرة ، حيث كان لوالده ضياع ، كما يقول ابن نباته فى " سرج العيون " . ثم ذهب الى بغداد لإتمام دراسته الفلسفية والعلمية ويعترف الكندى أنه غشى أوساط المترجمين من اليونانية والسريانية الى العربية ، خصوصا يحيى بن البطريق ، وابن ناعمة الحمصى . ولما صار مرموق المكانة ، أصبح هدفاً للحاسدين ، وتآمر ضده محمد واحمد ابنا موسى بن شاكر لدى الخليفة المتوكل (232 - 247 هـ / 846 - 861 ن) ، فأمر المتوكل بضرب الكندي وسمح لابنى شاكر بالأستيلاء على مكتبته . لكن ظروفا غير عادية مكنت الكندى من استردادها . أما عن مصنفات الكندى ، فقد الف الكندى عددا هائلا من الرسائل فى مختلف فروع علوم الأوائل : الفلسفة ، علم النفس ، الطب ، الهندسة ، الفلك ، الموسيقى ، التنجيم ، الجدل الديني ، السياسة . وقد أورد كل من ابن النديم والقفطى وابن أبى أصيبعة ثبتاً باسماء مؤلفاته ، وأقدمها " الفهرست " ويشتمل على 241 عنوانا ، وصنفه هكذا : أ - فى الفلسفة 22 عنوانا . ب- فى المنطق 20 عنوانا . ج- فى الكريات 8 . د - فى الموسيقى 7 . هـ- فى علم العلوم 19 . و- فى الهندسة 23 . ز - فى الفلك 26 . ح - فى الطب 22 . ط - فى أحكام النجوم 10 . ى- فى الجدل 17 . ظ- فى علم النفس 5 . ع- فى السياسة 12. غ- الأحداثيات (العلل) 14 . ص - الأبعاديات (الأبعاد) 8 . ض- الأنواعيات (أنواع الأشياء ... إلخ) ومتنوعات متفرقة 33 . وقد وصلنا بعض هذه المؤلفات (خالد حربى، المدارس الفلسفية فى الفكر الإسلامى (1) الكندى والفارابى، ط. الثانية، المكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية 2009، ص16).

شهدت حياة فكرية قوية سواء فى ناحية الأدب واللغة وما يتصل بمشكلاتها من علوم ودراسات ، أو فى ناحية البحث العقلي النظرى الذى كانت مادته المناظرات الكلامية فى مسائل دينية وفلسفية متنوعة على يد كبار المعتزلة البصريين . وكان عقل الكندى يتغذى من قراءة الكتب المنقولة على اختلافها ، ومن الصلة المباشرة بكبار المترجمين الأولين .

ومن المشاركة فى المناظرات والأبحاث الكلامية والفلسفية المتنوعة التى لم تكن تخلو منها مجالس الخلفاء[1]. وقد عاش الكندى فى البصرة فى مطلع حياته وعايش نشاطها العلمى المزدهر آنذاك ، ثم انتقل الى بغداد وأقبل على العلوم والمعارف لينهل من معينها ، وذلك فترة الإنارة العربية على عهد المأمون والمعتصم حيث كان القرن الثالث الهجرى يموج بألوان شتى من المعارف القديمة والحديثة ، وذلك بتأثير حركة النقل والترجمة ، فأكب الكندى على الفلسفة والعلوم القديمة حتى حذقها . كما عُرف عنه أيضاً مساهمته فى حركة نقل التراث اليوناني الى العربية[2]، فكان يهذب ما يترجمه غيره ، وذلك كما فعل بكتاب أثولوجيا أرسطاطاليس .

2- طابع فلسفة الكندى

توضح مؤلفات الكندى على إحاطته بكل أنواع المعارف التى كانت لعهده على اختلافها إحاطة تدل على سعة مداركه ، وقوة عقله ، وعظم جهوده .

---

(1) راجع، محمد على ابو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعرفة الجامعية 1980 ، ص 339 .

(2) Sami Hamarneh, Arabic Historiography as Related to The Health professions in Medival Islam, Sudhoffs Archiv, Band 50 Heft 1 , Marz 1966, p4.

وقد ألف فى كل تلك العلوم كتباً ورسائل يشهد ما عُرف منها وما تنوقل من مقتطفاتها بما للكندى من استقلال فى البحث ونظـر ممتـاز . وقد بنى مذهبه على ما صح فى نظره من الآراء المختلفة من غير تقيد بما نسب لأفلاطون ولا بما نسب لأرسطو . بيد أنه كان بـلا شـك يراهمـا إمامين فى هذا الشأن(1). وقد جمع الكندى فى بعض تصانيفه بين أصـول الشرع وأصول المعقولات ، وهذا الجمع قد مثل أهعم الأطروحات التـى انعقدت من أجلها كثير من مجالس النقاش والجدل والمنـاظرات العلميـة العقلية .

ويمكن أن نتوقف على مادة تلك المجالس من خلال بعض مؤلفات الكندى وذلك فيما يلي :

تظهر نزعة الكندى العقلية الفلسفية فى مواضع كثيرة من مؤلفاته فنراه وكأنه – عبر كتابه فى الفلسفة الأولى – يدخل فى منـاظرة عقليـة مستمرة عبر التاريخ ضد خصوم الفلسفة التى يـسميها " علـم الأشـياء بحقائقها " فنراه فى دفاعه عنها يلـزم خـصومها وخـصومه بالتبعيـة بالأعتراف بوجوب اقتنائها منطلقاً من أن موقفهم لا يخلـو مـن القـول بوجوب اقتنائها أو عدم الوجوب. فإن قالوا: أنه يجب وجب طلبها عليهم. وإن قالوا إنها لا تجب ، وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك ، وأن يعطوا على ذلك برهاناً . وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها . فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم والتمسك بهـا اضـطراراً علـيهم. كما أن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوحدانيـة، وعلـم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه . والبعـد عـن كـل ضـار

---

(1) راجع ، مصطفى عبد الرازق ، فيلسون العرب والمعلم الثاني ، طبعة القـاهرة 1945 ، ص 46 ، 48.

والاحتراس منه ، واقتناء هذه جميعاً هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه[1] وهنا يتجلى التوفيق بين الفلسفة والـدين عنـد الكنـدى. وقد مثل هذا التوفيق أداة قوية فى الهجوم على أعداء الفلسفة هؤلاء الذين يمقتونها باسم الدين ، وهو من هذه التهمة برآء . أنهم بذلك إنما يتاجرون بالدين دفاعاً عن مصالحهم . وهؤلاء عند الكندى هم المتسمون " بـالنظر فى دهرنا من أهل الغربة عن الحق ، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غيـر استحقاق ، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يـستحق ذو الجلالة فى الرأى ، والاجتهاد فى الأنفاع العامة الشاملة لهم .... ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التى قصروا عن نيلها ، وكانوا منها فى الأطراف الشاسعة بموضع الأعداء الجريّة الواترة ، دفاعا عن كراسـيهم المـزورة التى نصبوها عن غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالـدين ، وهـم علماء الدين لأن من تجر بشئ باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن لـه ، فمتـى تجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفرا "[2].

ونتلمس فى عبارة الكندى " أن فى علم الأشـياء بحقائقهـا علـم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نـافع والـسبيل إليه. والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ، واقتناء هذه جميعاً هو الـذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناءه " وتقسيمه للفلـسفة الـى علـم وعمل، أعنى نظرية وعملية . وقسمة الفلسفة الى نظرية وعملية ترجـع الى أرسطو كما هو معلوم ، فنقلها الكندى وزرعها فى أرض العـرب ، لكن الجديد فى هذا التقسيم ما ورد فى العبارة الأخيرة من أن هذه الأقسام

---

(1) الكندى ، الرسائل الفلسفية ، كتاب الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار الفكر العربي ، القاهرة (د . ت) ، ص 104 – 105.

(2) الكندى ، نفس المصدر ، ص 103 – 104.

جميعاً هى ما جاءت به الرسل والأنبياء ، مما لا عهد لأحد فـى فلاسـفة القدماء به . ولا يقتصر أمر الكندى على ذلك ، بل أنه لا يلبث أن يفترق عن أرسطو عندما يعلل هذا التقسيم ويفلسفه فيُدخل فيه تفريعات وتفاصيل لا يعرفها أرسطو ، إذ يربط أقسام الفلسفة بأقسام النفس : " فالفلسفة ليست سوى نظم النفس " أى صورة عن النفس " أنه كما أن النفس تنقـسم الـى فكر وحس ، فكذلك الفلسفة تنقسم الى علم وعمل بحيث يكون العلـم هـو القسم العقلى ، والعمل هو القسم الحسى ، والجزء العقلى فى النفس ينقسم الى علم الأشياء الإلهية وعلم الأشياء المصنوعة ..." والأشياء إما ماديـة كالجواهر الجسمية أو ملابسة للمادة مـن غيـر أن تكـون هـى ماديـة كالروحانيات التى منها النفس ، أو غير متعلقة بالمادة بوجه كالإلهيات التى منها الربوبية . وواضح أن هذا التقسيم وما يقوم عليه من أسس وقواعـد جديدة يختلف فى روحه عن تقسيم أرسطو ، ويعكس الاهتمامات الدينية . التى تحتل المقام الأول فى فلسفة الكندى[1].

ونجد فى فلسفة الكندى أنه فى بعض المواضع قد اتبـع أسـلوب المناقشة والمنطق فى عرضها ، فنراه يرتب المسألة التـى يبحثهـا فـى مقدمات ، ثم يستنبط منها نتائج بعضها كاذبة ، وبعضها الآخر صـادقة، وينتهى الى بيان لما صارت الكاذبة غير صادقة ، والصادقة غير كاذبة . وذلك حتى يقنع من يطالع فلسفته بطريقة عقلية خالية من التقليـد . ففـى حديثه عن " وحدانية الله " مثلاً يقول : " إن كان الواحد عدداً ، ولا شـئ أقل من الواحد ، فالواحد هو الأقل المرسل " . ثم يـردف ذلـك بقولـه : "وهذا ظن ليس بصادق ، لأنه إن كان الواحد عدداً ، فهـو كميـة مـا ،

(1) راجع ، محمد عبد الرحمن مرحبا، الكندى فلسفته – منخبـات ، منـشورات عويـدات ، ط. الأولى ، بيروت ، 1985 ، ص 46.

وإن كان الواحد كمية ، فخاصة الكمية تلحقه وتلزمه ... والواحد لا ينقسم، فهو إذن ليس عدداً ... ولا كمية . ولا تذهبن من قولنا : واحد الى الموحد بالواحد ، بل الى الوحدة عينها ، فالوحدة لا تنقسم بته "[1]. واضح هنا أن نقاش الكندى عقلانى منظم ينم عن قوة فكرية ، وبحث عقلي فلسفى عميق، وتسلسل منطقى مرتب يسلم الى إثبات صحة الأفكار التى يعتقدها.

ويتضح هذا المنهج أيضاً فى رسالة الكندى " فى إيضاح تناهى جرم العالم" ، حيث نراه بعد أن يضع مقدمات للأعظام المتجانسة ، يقوم بترتيبها وإثباتها بطريقة منطقية محكمة ، مع الاستعانة بالأمثلة ورموز الرياضيات والرسومات ، وهذه المقدمات هى[2]:

1. الأعظام المتجانسة التى ليس بعضها بأعظم من بعض متساوية .
2. إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها صارت غير متساوية .
3. لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لا نهاية لهما ، أحدهما أقل من الآخر ، لأن الأقل بعد الأكثر أو بعد بعضه .
4. الأعظام المتجانسة التى كل واحد منها متناه ، جملتها متناهية.

يتضح مما سبق أن الكندى قد ساهم فى إثراء حركة الجدل والنقاش العقلاني وتطورها فى المجتمع الإسلامي ، وإن لم نعثر فى مؤلفاته ولا فى كتب التراجم على مناظرة فعلية أو حلقة نقاش اشترك فيها، إلا أن مؤلفاته بصفة عامة تشير الى ذلك ، ففيها يتجلى نقد الكندى لآراء الفلاسفة حتى وإن كان أرسطو الذى آمن بكثير من آرائه ، فنراه ينتقد فى مسألة قدم العالم وكأنه يدخل معه فى مناقشة أو حوار عقلاني عبر الزمن

---

(1) الكندى ، الفن الرابع من كتاب فى الفلسفة الأولى ، ص 146 – 147.

(2) الكندى ، رسالة فى إيضاح تناهى جرم العالم ، ضمن رسائل فلسفية ، ص 188 – 190.

عن طريق انتقاده لأدلة أرسطو على قدم العالم ، ثم تقديمه لأدلته هو على حدوثه ، وذلك فى صورة مقدمات بديهية واضحة ومعقولة بغير متوسط - على حد قوله - ، ثم يقيم الدليل المنطقى على صحتها بواسطة بيان التناقض الذى يؤدي إليه القول بخلافها .

والنقد وإبطال حجج الغير ، ومحاولة إثبات حجج الأنا بالدليل العقلي والمنطقى من أهم مستلزمات الجدل والنقاش العقلاني .

ويظهر أيضا فى بعض فلسفة الكندى اتباعه لأسلوب المناقشة مع القارئ الذى سوف يقرأ له ، ويتجلى ذلك فى ترتيبه لمباحثه الفلسفية فى صورة مقدمات ، ثم يقوم باستنباط ما يلزم عنها من نتائج ، ثم إقامة البرهان على صحتها .

ومما لا شك فيه أن مثل هذه المسائل قد ساعدت على تطور حركة النقاش العقلامي والجدلى فى المجتمع العلمى الإسلامي فى عصر الكندى وما تلاه من عصور .

وبناء على ما سبق فإن الكندى يُعد أول من مهد الطريق لدراسة الفلسفة عند المسلمين ، فجمع أشتاتاً من المعارف الفلسفية من بينها آراء لفيثاغورث ، وأخرى لأفلاطون ، وغيرها لأرسطو ، وقد اختلط ذلك كله بآراء الشراح من أمثال الإسكندر الأفروديسي ، وفورفوريوس ، وتناول ذلك كله بمقتضى تعاليم الإسلام بعامة ونظرة المعتزلة بخاصة. ومع صعوبة هذه المحاولة الأولية للتفلسف عند الكندى ، إلا أنه قد استطاع أن يرتقى بها الى مستوى المذهب الفلسفى ، رغم ما نرى فيه من آراء مفككة اختيرت من أودية مختلفة وآفاق متباينة[1]. وعذر الكندى فى ذلك أنه الرائد الأول فى ميدان الفلسفة الإسلامية ، وأنه كان يجب أن تتضح

---

(1) مرحبا ، الكندى ، ص 39.

المسائل بعض الشئ لكي تظهر فى صورة مكتملة عند الفارابى وابن سينا، ومن تلاهما من الفلاسفة[1].

3- تميز بحثه فى موضوعات الأقدمين

هذا من حيث طبيعة فلسفة الكندى . أما من حيث الموضـــوعات التى بحثها فهى نفس الموضوعات التى بحثها الحكماء الأقـــدمون ، لكـــن تناوله لها يختلف عنه لدى الأقدمين ، لا سيما إذا مست عـــصباً دينيـــاً . فالكندى أرسطى النزعة فى علم الطبيعة الذى لا شأن له بالدين ، ولكنـــه إسلامى الصبغة فيما وراء الطبيعة الذى يخالف فيه أرسطو عقيدة القرآن . فالكندى لم يتردد فى نفى قدم العالم والأصول التى يقـــوم عليهـــا وأثبـــت حدوثه وخلقه فى الزمان من العدم ، كما رفض أيضاً الأخذ برأى أرسطو المادى فى النفس لتعارضه مع تعاليم الإسلام ، وآثر عليه أفلاطون الـــذى يقول بروحانيتها وخلودها . أما رأيه فى الله وصفاته فهو إسلامي معتزلى النزعة بلا منازع[2].

ورغم هذا فالمأثور هو أن الكندى أول من أخذ مـــذهب أرســـطو وحذا حذوه فى تآليفه ، ولا شك أن لهذا الـــرأي أساســـاً مـــن الـــصحة ، فأرسطو يتبوأ مكاناً كبيراً فى ثبت الكتب التى صنفها الكندى ، وهـــو لـــم يقنع بمجرد ترجمة كتب أرسطو ، بل درس مـــا تـــرجم منهـــا وحـــاول إصلاحه وشرحه . ومهما يكن من الأمر فإن كتب أرسطو فى الطبيعة بما عليها من شروح للإسكندر الأفروديسي قد أثـــرت فـــى الكنـــدى تـــأثيراً كبيراً[3]. وقد اتضح ذلك بصورة جلية فى الفلسفة التـــى قـــدمها والتـــى انحصرت فى المسائل الثلاث الرئيسة: الله ، والعالم ، والنفس .

---

(1) محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ص 344.

(2) مرحبا ، الكندى ، ص 40.

(3) دى بور ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار النهـــضة العربية ، ط ، الخامسة 1981، ص 188 - 189.

يذهب الكندى الى أن العالم حادث ، مخلوق لله ، وفعل الله فى العالم هو " الإبداع " أى إيجاد الأشياء بعد أن لم تكن ، دون أن يتأثر هو بذلك ، فالله هو الفاعل على الحقيقة ، وهو غاية كل علة ، فتأييس الأيسات عن ليس ، ليس لغيره[1]. أما ما دونه من جميع مخلوقاته ، فإنها تسمى فاعلات بالمجاز ، لا بالحقيقة . " إما أولها فعن باريه تعالى ، ثم ينفعل بعضها عن بعض ، فالأول منها ينفعل ، فينفعل عن انفعاله آخر ، وينفعل عن انفعال ذلك آخر ، وهكذا حتى ننتهى الى المنفعل الأخير منها . وجميع المفعولات (أو المنفعلات) مستندة فى وجودها الى الله أو "المبدع الأول" الذى هو العلة الأولى لجميع المفعولات التى تتوسط والتى بغير توسط بالحقيقة ، لأنه فاعل لا منفعل بتة ، إلا أنه علة قريبة للمنفعل الأول ، وعلة بتوسط لما بعد المنفعل الأول من مفعولاته[2].

والمنفعل الأول عن الله بطريق الفيض هو العقل الأول ، أو "العقل الفعال " والذى يمثل المرتبة الأولى من مراتب العقل عند الكندى - كما عند أرسطو وشراحه - ، أما المراتب الثلاث الأخرى فتوجد فى النفس الإنسانية بالفعل وبالضرورة ، وهى العقل الذى بالقوة ، والعقل الذى خرج من النفس من القوة الى الفعل ، والعقل الظاهر . فالعقل إما علة وأول لجميع الموجودات والعقول الثوانى ، وإما ثان وهو بالقوة للنفس ، وقد اقتنته ، وصار موجوداً ، متى شاءت استعملته وأظهرته لوجود غيرها منها ، كالكتابة فى الكاتب ، فهى له معدة ممكنة ، قد اقتناها ، وثبتت فى نفسه ، فهو يخرجها ويستعملها متى شاء . وأما الرابع فهو العقل الظاهر

---

(1) الكندى ، رسالة فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز ، ضمن رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ص 183.

(2) الكندى ، رسالة فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز ، ص 183.

من النفس ، متى أخرجته ، كان موجـــودا لغيرهـــا منهـــا بالفعـــل "[1] . وهذا ما يسمى بالعقل المستفاد .

وتقع النفس "الكلية " فى المرتبـــة الوســـطى بـــين العقـــل الأول أو "العقل الإلهى " ، وبين العالم المحسوس أو المادى . وقد خرجت النفس الإنسانية من هذه النفس ، لذلك فهى "بسيطة ذات شرف وكمال ، عظيمـــة الشأن ، جوهرها من حوهر الباري عز وجل، كقياس ضياء الشمس مـــن الشمس"[2]. وهذه النفس مباينة ومستقلة عن الجسم ، ولما كان جوهرهـــا الهى روحانى ، لذلك فهى تعارض القوتين الغضبية والشهوانية .

ويتضح تأثير افلاطون على الكندى حينما يـــذكر أن الإنـــسان إذا غلّب القوة العاقلة على القوتين الشهوانية والغضبية ، وتجرد من ماديـــات العالم المحسوس، وأقبل على البحث والنظر ، انكـــشفت لنفـــسه الحقـــائق والمعارف. وعندما تفارق البدن بالموت ، فإنها لا تموت مثـــل البـــدن ، ولكن تصير الى عالم العقل ، فوق الفلك ، فى نور البارى ، ورأت البارى عز وجل وطابقت نوره ، وجلت فى ملكوته ، فينكشف لها علم كل شئ ، وتصير الأشياء كلها بارزة لها كمثل ما هى بارزة للبارى عن وجل ، لأنا إذا كنا ، ونحن فى هذا العالم الدنس ، قد نرى فيه أشياء كثيـــرة بـــضوء الشمس ، فكيف إذا تجردت نفوسنا ، وصارت مطابقة لعـــالم الديمومـــة ، وصارت تنظر بنور البارى ، فهى لا محالة ترى بنور البارى كل ظاهر وخفى ، وتقف على كل سر وعلانية[3].

---

(1) الكندى ، رسالة فى العقل ، ضمن رسائل الكنـــدى الفلـــسفية ، بتحقيـــق أبـــى ريـــدة ، ص 357 - 358.

(2) الكندى ، رسالة النفس ، ضمن رسائل الكندى الفلسفية ، بتحقيق أبى ريدة ، ص 273.

(3) الكندى ، رسالة فى النفس ، ص 276.

لكن إذا كان الكندى قد تأثر بـأفلاطون ، وخـصوصاً بالجـدل الصاعد عنده ، فما علاقة نظرية الكندى فى العقـل والفـيض بنظريـة أفلوطين . هل أخذها الكندى من أفوطين ، أو كانت من ابتكاره هو ؟

الواقع أن قول الكندى بالفيض Emanation فيه تـأثر واضـح بأفلوطين[1] والذى تأثر بدوره بأفلاطون فى نظرية المثل .

يرى الكندى أن النفوس تختلف من حيث وصولها الـى المـستقر الأعلى ، فمنها ما يكون فى غاية النقاء فيخلص الى العالم الشريف ساعة مفارقته للبدن ، ومنها ما فيه دنس وأشياء خبيثة فيقيم فى كل فلـك مـن الأفلاك مدة من الزمان حتى يتهذب وينقى ويرتفع الى فلك كوكب أعلى ، فيرتقى صاعداً من فلك القمر الى فلك عطارد ، ثم يـصير الـى الفلـك الأعلى. ويذكرنا هذا الترقى التدريجي للنفس عبر أفلاك الكواكب بالجـدل الصاعد عند أفلاطون ، غير أن رحلة النفس هنا تتخذ الكواكـب الحيـة العاقلة محطات روحية لها فترسم بذلك الطريق الذى سيشير إليه الفارابى فيما بعد فى نظرية فـيض عقـول الكواكـب عـن واجـب الوجـود. وكان المؤرخون قد ظنوا أن الفارابى هو أول من أشار الى نظرية العقول

---

(1) يرى أفلوطين أن الواحد أو " الله " يقوم على قمة الأشياء جميعا . وتتم عمليـة صـدور الكثرة عنه عن طريق اتحاد الأقنوم اللاحق نحو السابق الذى يعلوه . فالواحـد يتعقـل ذاته، فيصدر عن التعقل العقل ، وذلك العقل هو الصادر الأول والـذى يحتـوى علـى تركيز للأشعة الصادرة عن الواحد . وتتحرك هذه الأشعة نحو الواحد تشتهيه ، ومن هذا الاشتهاء تفيض النفس الكلية. وعن هذه النفس تفيض نفوسا جزئيـة دون أن تنقـسم ، فتفيض منها هيولى العالم، والأصول البذريـة، أى الـصور التـى تتـشكل بحـسبها الموجودات وفقاً لنماذجها فى العقل الكلي . ويرجع اختلاف النفوس الأرضية فى الخلق والافعال الى تشخيصها وتلبسها بالأجسام . وهذا رأى أفلاطون ، وسيقول به ابن سـينا فيما بعد (د . محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الأول ، من طـاليس الى أفلاطون ، دار المعرفة الجامعية 1993 ، ص 232 .

العشرة من الإسلاميين ، ولكن الكندى – كما تبين لنا – هو الذى وضع الخطوط الأولية لهذه النظرية بعد أن تلقاها من التراث اليوناني . (الأفلاطونى والأفلوطينى) وعرضها بصورة أولية، وجاء الفارابى فأحكم إخراجها على الصورة التى نجدها فى المدرسة المشائية الإسلامية[1].

من الواضح أن الكندى قد تأثر فى فلسفته بفلاسفة اليونان: أفلاطون، وأرسطو ، وأفلوطين ، وكذلك شراح أرسطو[2]. لكن قد اشتملت فلسفته أيضاً على التأثير بالعقيدة الإسلامية ، وخاصة الفرق الكلامية فى عصره؟

ثمة رأى يذهب الى أنه لا يوجد بيّنه أو دليل قوى على وجود تأثير قوى للمعتزلة على الكندى ، رغم أن منهجه فى تفسير القرآن يشبه منهج المعتزلة[3]. لكن الواقع غير ذلك ، فإذا كان المعتزلة قد نهضوا للرد على جميع المخالفين للإسلام ، فإن الكندى قد شاركهم فى ذلك ، وله كتب فى الرد على الثنوية والملحدين والنصارى ، وفى الرد على مذهب بعض المتكلمين ، هذا الى تأليفه فى الجزء الذى لا يتجزأ ، وفى الاستطاعة وزمان كونها ، وفى مسألة حالة الجسم فى أول إبداعه : هل هو ساكن أم متحرك ، وخصوصاً فى إثبات النبوة للرسل بوجه عام ، وكل هذه مسائل مما كان يعالجه المتكلمون فى عصره لاسيما المعتزلة .

على أنه إذا كان ليس لدينا حتى الآن شئ من كل هذه الكتب الوثيقة الصلة بمباحث المتكلمين ، فإن ما بين أيدينا من الرسائل يحوى بعض ما لابد أنها كانت تحويه ، فالتوحيد مثلاً ، ومسألة أن الجسم عند

---

(1) راجع ، أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ص 322 - 323.

(2) خالد حربى، الفكر الفلسفى اليونانى وأثره فى الفكر الإسلامى، ط. الثانية، المكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية 2009، ص126.

(3) الكندى ، رسالة فى النفس ، ص 276.

ابتداء خلقه كان متحركاً ، موجودان فى كتابه فى الفلسفة الأولى ، والدفاع عن علوم النبوة وعن النبوة المحمدية خاصة موجود فى رسالته " فى كمية كتب أرسطو " . ولو تأملنا نزعة الكندى المتطرفة الى التنزيه المطلق فيما يتعلق بالذات الإلهية ، كما تتجلى فى كتابه فى الفلسفة الأولى[1] مثلا لوجدنا أن تفكيره يتحرك فى التيار المعتزلى الكبير فى عصره ، ولكن دون أن يفقد هذا التفكير طابعه الفلسفى القوى وشخصيته المميزة وروحه الخاصة[2].

تلك كانت خلاصة فلسفة الكندى فى الله والعالم والنفس ، والتى يتضح منها أنها عبارة عن خليط من آراء وأفكار أفلاطون ، وأرسطو ، والفيثاغورية ، وأفلوطين ، وشراح أرسطو خاصة الإسكندر الأفروديسي ، فضلا عن عقيدته الإسلامية .

فجاء مجهود الكندى منحصراً فى الجمع بين هذه الأشتات من الآراء والمعارف . ولم ينجح الكندي بهذا الجمع فى بناء مذهب فلسفى متكامل على رأى الدكتور أبى ريان[3].

ويعضد هذه النتيجة رأى كل من صاعد الأندلسي ، والقفطى ، فى إنتاج الكندى فى المنطق أيضا ، حيث جاء ناقصاً , يقول صاعد[4]: " ... ومنها كتبه فى المنطق وهى كتب قد نفقت عند الناس نفاقاً عظيماً ، وقلما ينتفع بها فى العلوم ، لأنها خالية من صناعة التحليل التى لا سبيل الى معرفة الحق والباطل فى كل مطلوب إلا بها . وأما صناعة التركيب ،

---

(1) The Cambridge History of Islam, op . Cit. Vol.28 p 786.

(2) محمد عبد الهادى أبو ريدة ، فى تحقيقه لرسائل الكندى الفلسفية ، ص 28 ، 31.

(3) محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ص 344.

(4) صاعد الأندلسي ، طبقات الأمم تحقيق حياة بوعلوان ، ط أولى ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت 1985 ، ص 136.

وهى التى قصد يعقوب فى كتبه هذه اليها ، فلا ينتفع بها إلا من كان عنده مقدمات ، فحينئذ يمكن التركيب ، ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل " . وهذا النقص الذى رآه صاعد فى منطق الكندى يؤيده القفطى[1]، فيرى أن صناعة التركيب التى قصدها فى تواليفه لا ينتفع بها إلا المنتهى الغنى عنها بتبحره فى هذا النوع ... ولا تتحرر قواعد المنطق إلا بصناعة التحليل التى أغفلها .

لكن رأى صاعد والقفطى هذا ليس هو الرأي النهائي فى الكندى ، فهناك رأى آخر مخالف لرأيهما ، وهو رأى ابن أبى أصيبعة الذى وصف صاعداً بالتحامل على الكندى ، وقال : " هذا الذى قاله صاعد عن الكندى فيه تحامل كثير عليه ، وليس ذلك مما يحط من علم الكندى ، ولا مما يصد الناس عن النظر فى كتبه والانتفاع بها "[2].

ومع ذلك نحن لا نستطيع أن نناقش صاعداً والقفطى فى رأيهما " فى الكندى " ولا نستطيع أيضاً أن نشايع رأى ابن أبى أصيبعة ، وذلك لسبب بسيط جداً ، وهو عدم وجود كتب منطقية للكندى بين أيدينا حالياً . وعلى أية حال يمكن لنا أن نتبنى موقفاً محدداً بصدد هذه المسألة ، وذلك بالتساؤل عن حجم الدور الذى لعبه الكندى فى تطور الدراسات المنطقية العربية على أيامه ؟ .

الواقع أن الكندى قد تولى الدعم المادى للمترجمين الأوائل السابقين على مدرسة حنين بن اسحق . فكان يشترى إنتاجهم من الترجمات فى العلم والفلسفة اليونانية . ويبدو أن اهتمامه بالفلسفة كان أكبر من اهتمامه بالمنطق، لكن لا يمكن التقليل من جهده (رعاية المترجمين)

---

(1) القفطى ، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، طبعة القاهرة ، 1326 هـ ، ص 242.

(2) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، تحقيق بزار رضا ، دار الحياة ، بيروت (د . ت) ، ص 287.

فى المنطق، لأن هذا الجهد يعتبر بمثابة البداية الحقيقة لتطور الدراسـات المنطقية الأرسطية داخل المجتمع العلمي العربي. وقـد ابتـدأ التـأليف المنطقى العربي بالكندى ، حيث وضع مختصراً لقاطيغورياس ، وتفسيراً لأنا لوطيقا الأولى[1]. ثم نضجت معالم التأليف المنطقى العربي عند تلميذ الكندى أحمد بن محمد بن الطيب السرخـسي (ت 283 هــ / 896م) الذى وضع ملخصاً لكتب أرسـطو المنطقيـة الأربعـة : قاطيغوريـاس (المقولات)، بارى أرمينياس (العبارة) ، أنا لوطيقا الأولى (القياس)، أنا لوطيقا الثانية (البرهان) ، على ما يذكر ابن أبى أصيبعة[2].

وسوف نعود للحديث عن هذه الجزئية فى موضع لاحق ، وذلـك عند الحديث عن الفارابى من حيث إنه أدرك ما أغفله الكندى من صناعة التحليل ، على ما يذكره بعض المؤرخين ، ومنهم صاعد الأندلسي والذى أبدى تحامله على الكندى . فإذا كان الفارابى سوف يُكمل ما أغفله الكندى فى المنطق ، فإنه لابد وأن تكون كتب الكندى المنطقية قد ساعدت الفارابى كثيراً فى صياغة كتبه المنطقية ، والتى جاءت الغاية الكافيـة ، والنهايـة الفاضلة ، وذلك لا يحط من منطق الكندى ، ولا يصد الناس عن النظر فيه والانتفاع به كما ارتأى الى ذلك صاعد الأندلسي وغيره .

وهذا الحديث يفضى بنا الى تساؤل هام ، هـو : هـل اسـتطاع الكندى أن يقدم إضافات أصيلة تحسب له " كفيلسوف للعرب " فى مجـال الدراسات الفلسفية بصفة عامة ؟

---

(1) ابن النديم : الفهرست ، ص 348.

(2) عيون الأنباء ... ، ص 294.

الحقيقة أن الفضل يرجع الى الكندى فى وضع أول كتاب للمصطلح الفلسفى عند العرب ، فرسالته فى " حدود الأشياء ورسومها " تعتبر أول قاموس للتعريفات الفلسفية عند العرب كما يرى الدكتور أبو ريدة[1] حيث تشتمل الرسالة على نحو من مائة تعريف فى علوم المنطق، والرياضيات، والطبيعة ، وما بعد الطبيعة ، والنفس ، والأخلاق وغيرها. وأهمها بطبيعة الحال التعريفات الفلسفية الخالصة التى نجد بينها تعريف النفس(*)، والصورة(**)، والهيولي(***)، والجوهر(****)، والابداع(*****)، والعلة الأولى(******)، والأسطقس(*******). إن هذه المجموعة من التعريفات هى على الأرجح أول قاموس وصل الينا للمصطلحات الفلسفية عند العرب ، وتدل المقارنة بين ما فيها وبين ما فى كتب التعريفات بعد عصر الكندى على جودة البداية فى تحديد المفهومات ، وعلى الضبط الذى يتجلى فى الاختصار ، مثل تعريف الإبداع بأنه " إظهار الشئ عن ليس "، وتعريف الإنسانية بأنها " الحياة والنطق والموت " ، والبهيمية بأنها

---

(1) محمد عبد الهادى أبو ريدة، فى تحقيقه وإخراجه لرسائل الكندى الفلسفية، المقدمة، ص19.

(*) **النفس**: تمامية جرم طبيعي ذى آلة قابل للحياة. ويقال: هى استكمال أول لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة. ويقال: هى جوهر عقل متحرك من ذاته بعدد مؤلف (الكندى، رسالة فى حدود الأشياء ورسومها بتحقيق أبو ريدة، ص165).

(**) **الصورة**: الشئ الذى به الشئ هو ما هو (الكندى، نفس المصدر، ص166).

(***) **الهيولى**: قوة موضوعة لحمل الصورة منفعلة (الكندى، نفس المصدر، ص166).

(****) **الجوهر**: هو القائم بنفسه، وهو حامل للأعراض لم تتغير ذاتيته، موصوف، لا واصف (الكندى، نفس المصدر، نفس الصفحة).

(*****) **الإبداع**: إظهار الشئ عن ليس (الكندى، نفس المصدر، ص165).

(******) **العلة الأولى**: مُبدعة، فاعلة، مُتممة الكل، غير متحركة (الكندى، نفس المصدر، ص165).

(*******) **الاسطقس**: منه يكون الشئ، ويرجع إليه منحلاً، وفيه الكائن بالقوة. وأيضاً: هو عنصر الجسم، وهو أصغر الأشياء من جملة الجسم (الكندى، نفس المصدر، ص168.

" الحياة والموت " ... وهكذا . ولا يخلوا الأصطلاح الدال على الشئ الواحد من تنوع يدل على إدراك ، لا لتعدد الصيغ اللغوية فحسب ، مثل استعمال الغير والغيرية فى معنى الصفة الناشئة عن الخلاف بين الشيئين ، بل يدل أيضاً على إدراك الفرق بين المعانى الدقيقة للاصطلاحات اليونانية، مثل كلمة " تمامية " وكلمة " استكمال " فى التعبير عن معنى " الإنتيلخيا " عند أرسطو. هذا بالإضافة الى محاولة الكندى تخصيص اصطلاحات لمعان متشابهة ، مثل تخصيص لفظ " الفعل " للتأثير الطبيعي الزائل ، ولفظ " العمل " للفعل الذى يصحبه فكر ويبقى له أثر ، وتخصيص لفظ " الجزء" لما له كل ، وينفرد الكندى بأنه ، إذ يحاول وضع الاصطلاح ، يعمد أحيانا الى إحياء كلمات عربية قديمة قد أوشكت أن تسقط من الاستعمال ، مثل كلمة " الأيس " للدلالة على الموجود بالإجمال، ثم يجمعها " أيسات " للدلالة على الموجودات ، ثم يشتق منها لفظ "الأيسية" للدلالة على حالة الوجود ، وفوق هذا يشتق منها فعلا : يؤيِّس ، بمعنى يوجد الشئ ، فى معنى الإيجاد مطلقاً . وعلى هذا الأساس نجد الكندى يسمى الإله تعالى : " المؤيس " بحيث نجد عنده عبارات مثل قوله : إن الله هو " مؤيس الأيسات عن ليس " ، بمعنى موجد الأشياء من العدم ، أو أن الفعل الحقيقى هو " تأييس الأيسات عن ليس " ، يعنى إيجاد الأشياء عن عدم ، وهو الفعل الإبداعى الذى ينفرد به الله[1].

وعند هذا الحد ، نجد أن فلسفة الكندى بصفة عامة تجعلنا نتساءل عن تطور الدراسات الفلسفية فى المجتمع العلمى الإسلامي بعد الكندى ؟ ونحن سوف نركز البحث فى ثانى أعضاء الجماعة الفلسفية التى قلنا إنها ظهرت فى العالم الإسلامي فى القرن الثالث الهجرى ، وهو الفارابي ،

(1) راجع ، مقدمة الدكتور أبى ريدة لرسائل الكندى الفلسفية ص 19 ، 20 ، 21.

فهل سار أبو نصر على نهج سلفه الكندى ، أم كانـت لـه آراء وأفكـار أصيلة ، استحق بها أن يلقب " بالمعلم الثانى " بعد أرسطو ؟ هذا ما سوف نقف عليه فى موضع لاحق .

لكن علينا ، قبل البحث فى الفارابي ، أن نتساءل عـن وجـود مدرسة للكندى ومدى تأثيره معلماً ومؤلفاً ؟

يطلعنا ابن النديم على نص هام يذكر فيـه " تلاميـذ الكنـدى ، ووراقية: حسنويه ، ونفطويه ، وسلمويه ، وآخر على هذا الوزن . ومـن تلامذته احمد بن الطيب ، وأخذ عنه أبو معشر "[1]. ويتضح من كلام ابن النديم أن حسنويه ، ونفطويه وسلمويه ، كـانوا وراقيـين ، لا تلاميـذ ، وربما كانوا يشتغلون بالنسخ ضمن الجماعة التى كانت تترجم للكندى.

وقبل أن نشير الى تلاميذ مدرسة الكندى ، يتبادر الى أذهاننا سؤال هام هو : هل اتبع الكندى أسلوباً أو طريقة معينة فى تعليم التلاميذ ؟

الحقيقة أن الكندى يقرر فى أول رسائله وآخرها أنه يكتب علـى سبيل الاختصار " لمن بلغ درجة من النظر وحُسن المعتبر " فأصاب حظاً من الثقافة والنضوج المعينين على الفهم والتحصيل ، فلا شك أن الكنـدى كان يقصد من مؤلفاته تقريب مختلف المعارف والنظريات الفلسفية للقراء المتوثبين . وقد يكون فى بعض رسائله تكرار ممل فى بسط آراء قليلة ، وقد يكون فيها استطراد الى تفصيل فكرة أو إثبات مقدمة ، وقد يكون هذا الاستطراد طويلا يباعد بين أجزاء الاستدلال . ولكن الطريقـة التعليميـة وما تستلزمه من وضع المقدمات وإثباتها ، والاسـتنباط منتهـا والـسير بالمتعلم أو القارئ على مهل ، مع تذكيره بالمقدمات والأصول بين حـين وآخر ، كل هذا يتحكم فى طريقة العرض للآراء ، وذلك بحكم أن المؤلف

(1) الفهرست ، ص 365.

ممهد ، وأن القارئ أجنبى عن الموضوع بالكلية[1].

يعتبر أحمد بن محمد بن مروان السرخسي (ت 28هـــ/986 م). أكبر وأخلص " ممن ينتمى الى الكنـــدى ، فعليـــه قــرأ ، ومنـــه أخـــذ ، وكان متقنا فى علوم كثيرة من علوم القدماء والعرب ، حسن المعرفـــة ، جيد القريحة ، مليح التصنيف والتأليف"[2]. شايع السرخسى استاذه الكندى فى أفكاره ، وكتب فى معظم العلوم التى تعلمهـــا عليـــه ، فكتـــب فـــى الفلسفة [3]، والمنطق[4]، والطب[5]، وعلم أحكام النجوم[6] والجغرافيـــا[7]، والتاريخ[8].

ومن تلاميذ الكندى الأكثر شهرة من السرخـــسى ، أبـــو معـــشر البلخى (ت 272هـــ / 885م) . ذاع صيته فى علم أحكام النجوم . وكان أولا كما يروى ابن النديم[9]، من أصحاب الحديث ، وكان يضاغن الكندى

---

(1) راجع ، رسائل الكندى الفلسفية بتحقيق أبو ريدة ، المقدمة ، ص 9.

(2) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء .. ص 293.

(3) له فيها : كتاب فى وصايا فيثاغورث ، كتاب فى ألفاظ سقراط ، كتـــاب فـــى أن أركـــان الفلسفة بعضها على بعض ، وهو كتاب الأستيفاء ، اختصار كتاب سوفسطيقا لأرســـطو (عيون الأنباء ...، ص 295).

(4) كتب ملخصا لـــ " الكتب الأربعة " فى المنطق (وقد مر ذكرهم فى المتن) ، كتاب الـــى بعض إخوانه فى القوانين العامة الأولى فى الصناعة الديالكتيكية ، أى الجدليـــة علـــى مذهب أرسطوطاليس (عيون الأنباء ...، ص 295).

(5) كتاب المدخل الى صناعة الطب نقض فيه على حنين بن اسحق ، كتاب فى النمش والكلف (الفهرست ، ص 367).

(6) كتاب المدخل الى صناعة النجوم.

(7) كتاب المسالك والممالك ، كتـــاب منفعـــة الجبـــال (الفهرســـت ، ص 366 – 367) ، كتاب فى أحداث الجو (عيون الأنباء ....، ص 294) .

(8) كتاب فضائل بغداد وأخبارها (الفهرست 367 ، العيون 294) .

(9) الفهرست ، ص 386.

ويغرى به العامة ويشنع عليه بعلوم الفلاسفة ، فدسّ عليه الكندى من حَسّنَ له النظر فى علوم الحساب والهندسة ، فدخل فى ذلك ، فلم يكمل لـــه ، فعدل الى علم أحكام النجوم ، وانقطع شره عن الكندى بنظره فـــى هـــذا العلم، لأنه من جنس علوم الكندى .

وصار بذلك تلميذاً للكندى . وصنف فـــى علـــم أحكـــام النجـــوم مصنفات قيمة تدل على أنه كان " فاضلاً حسن الإصابة "[1] .

أما أكبر تلاميذ الكندى من حيث تحصيل علومه ، فهو أبو زيـــد احمد بن سهل البلخى (ت 322 هـ / 933م) . " تتلمذ لأبى يوســـف يعقوب الكندى ، وحصل من عنده علوماً جمة ، وتعمق فـــى الفلـــسفة ، وهجم على أسرار التنجيم والهيئة ، وبرز فى علم الطب ، وبحـــث عـــن أصول الدين أتم بحث ، وأبعد استقصاء "[2].

والحقيقة أن علم أبى زيد لم يقف عند حد التعمق فـــى الفلـــسفة ، وعلم الكلام والطب والفلك والتنجيم مما أفاده عن الكنـــدى الفيلـــسوف ، بل تعدى ذلك الى الأدب أيضا ، فكان من البلغاء المعـــدودين فـــى مقـــام الجاحظ. وتزودنا عناوين مؤلفاته بصورة واضحة عـــن مـــدى معرفتـــه بالعلوم المختلفة : لقد أخذ عن الكندى مثلا ، تصنيف العلوم المؤسس على تقسيم أرسطو ، ووضع فى هذا المجال كتاباً بالغ أبو حيان التوحيدى فـــى الثناء عليه ، وهو كتاب " أقسام العلوم " . ووضـــع فـــى الطـــب كتـــاب

---

(1) الفهرست ، ص 386 . ويذكر ابن النديم فى نفس الصفحة وما تليها مؤلفات أبى معـــشر البلخى ، وهى : كتاب المدخل الكبير ، المدخل الصغير ، كتاب زيج الهـــزارات ، كتـــاب المواليد الكبير ، كتاب هيئة الفلك واختلاف طلوعه ، كتاب الهيلاج ، كتاب تحاويل ســـنى العالم ، كتاب الاختيارات على منازل القمر ، كتاب إثبات علم النجـــوم ، كتـــاب تفـــسير المنامات من النجوم ، كتاب القواطع على الهيلاجات ، كتاب زيج القرانات والاحتراقـــات، كتاب الأوقات ، كتاب الأوقات على أثنى عشرية الكواكب .

(2) ياقوت الحموي ، معجم الأدباء ، طبعة القاهرة 1936 ، الجزء الأول ، ص 141.

" مصالح الأبدان والأنفس " . كما آمن بتلك الفكرة التى وقف استاذه حياته للتبشير بها ، أعنى وحدة الشريعة والفلسفة . ومن هنا كان بحثه فى " علم الكلام " واستقصائه والنظر فيه[1].

ويتفق معظم المؤرخين[2] على أن أبا زيد البلخى استطاع فعلاً أن يجمع بين الشريعة والفلسفة ، تشهد على ذلك مؤلفاته العديدة ، ومنها : " كتاب شرائع الأديان " ، و " البحث عن كيفية التأويلات " ، و " الإبانة عن كمال الدين " ، و " عصمة الأنبياء " . وزاعت شهرة هذه المؤلفات فى البلاد ، حتى قال التوحيدى عن صاحبها : " إنى ما رأيت فى الناس من جمع بين الحكمة والشريعة سواه ، وأن القول فيه لكثير "[3] و " إنه لم يتقدم له شبيه فى الأعصُر الأُول ، ولا يظن أنه يوجد له نظير فى مستأنف الدهر "[4] .

وتدلنا نصوص التوحيدى هذه على سعة إطلاع البلخى ، وكثرة إنتاجه العلمى[5]. هذا الإنتاج الذى يدلنا على تأثر البلخى بأستاذه الكندى والتزامه بأفكاره وآرائه فى مجالات معينة ، وتجاوزه فى مجالات

---

(1) د.سحبان خليفات، أبو زيد البلخى، سيرته وآراؤه الفلسفية، مجلة دراسات وأبحاث، ص 15.

(2) أنظر: ابن النديم ، الفهرست ، ص 198. ياقوت الحموي ، معجم الأدباء، ص 1/ 141، عمر رضا كحالة ، معجم المؤلفين ، مكتبة المثنى ببغداد (د . ت) 240/1 ، خير الدين الزركلى ، الأعلام،دار العلم للملايين ، بيروت 1979 ، / 134.

(3) أبو حيان التوحيدى ، تقريظ الجاحظ ، نقلا عن سحبان خليفات ، مرجع سابق ، ص 15.

(4) أبو حيان التوحيدى ، الإمتاع والمؤانسة ، ص 26.

(5) عدد له ابن النديم ثلاثة وأربعين مؤلفا ، فى العلوم مؤلفاً ، فى العلوم المختلفة التى أشرنا اليها فى المتن.

أخرى[1]. فهو قد شايع آراء أستاذه الفلسفية (محاولة الجمع بين الدين والفلسفة) والكلامية ، والتزم بموقفه المعتزلى ، يدلنا على ذلك كتابه المشهور " نظم القرآن " وهو كتاب فى التفسير على مذهب المعتزلة ، يقع فى أربعة أجزاء .. والحقيقة أن أهمية هذا الكتاب لا ترجع لكونه تعبيراً عن عقيدته المعتزلية فحسب ، بل أنه بمثابة إعلان عملى صريح عن توصله الى صيغة محددة للعلاقة بين الشريعة والفلسفة . وقد جاوز البلخى فى تأثره بالكندى النزعة المعتزلية فى الكلام الى موضوعات الجغرافيا ، فوضع كتاب " صور الأقاليم " أو تقويم البلدان " وقد بين (دى غويه) أن كتاب البلخى أساس لما كتب الأصطرخى وابن حوقل فى الجغرافيا . ومن ثم فهو شاهد على بداية ما عرف باسم المدرسة العربية القديمة فى الجغرافيا[2].

يتضح لنا إذن أن أعضاء جماعة ومدرسة الكندى قد التزموا بآراء وأفكار الأستاذ فى الغالب الأعم ، وعملوا على تطويرها ، كل فيما برع فيه من العلوم ، فمنهم من تعلم بعض علوم الأستاذ وتمهر فيها مثل السرخسي ، ومنهم من برع فى أحد جوانب فكر الأستاذ مثل أبى معشر البلخى الذى أصاب فى علم أحكام النجوم . ومنهم من تعلم أغلب علوم الأستاذ ، ثم تجاوزها الى علوم أخرى ليست من أختصاص الكندى ، مثل: أبى زيد البلخى . وهذا الأمر يكشف لنا عن توجه مهم فى أساس الجماعات العلمية العربية . فالجماعة العلمية لا تفرض على أعضائها نظام تعليم صارم يلتزم العضو بمقتضاه بعلومها فقط ، بل تسمح له

---

(1) انظر مقالى : المدارس العلمية فى الحضارة الإسلامية بجريدة الأهرام بتاريخ 2002/11/8.

(2) راجع، سحبان خليفات ، مرجع سابق ، ص 15 - 16 .

بالأنفتاح على علوم أخرى تشغل اهتمامات جماعات أخرى . وهذا التوجه هام وضروري فى أساس عملية التواصل المعرفي داخل المجتمع العلمى.[1]

ولقد امتد تأثير مدرسة الكندى الى الفلاسفة الإسلاميين اللاحقين ، فالناظر فى فلسفة كل من الفارابى ، وابن سينا ، وابن رشد يجد فيها إشارات تومئ من قريب أو بعيد الى أثر فلسفة الكندى "فيلسوف العرب ".

---

(1) خالد حربى، المدارس الفلسفية فى الفكر الإسلامى، م.س، ص45.

الفصل السابع

أبو بشر متى بن يونس ومدرسته

هو أبو بشر متى بن يونس من أهـل ديرقُنّـى[1] أو ديـر القـديس مرمارى على بعد سبعة عشر فرسخاً الى الجنوب من بغداد[2]، ولذلك يكنى "القُنائي". ولم تذكر معظم كتب التراجم شيئاً عن طفولته ، أو شبابه سوى أنه تلقى تربيته الأولى كمعظم علماء النصارى فى مدرسة ملحقة بأحد الأديرة[3]. إذن فهى المدرسة الملحقة بدير قُنىّ الذى نشأ فيه. وهى بالطبع ما كان يسمى (سكول) .

وتعلم أبو بشر الفلسفة والمنطق فى سوريا ، ولكنه ازدهـر ببغـداد حيث اكتسب شهرة واسعة بوصفه طبيباً ومعلماً للفلسفة.

تكاد تجمع المراجع التى بين أيدينا على أن أبـا بـشر قـرأ علـى قويرى[4] وعلى روفيل وبنيامين الـراهبين اليعقـوبيين ، وعلـى إبـراهيم المروزى . وأخذ العلم أيضاً من إسحاق بن ابراهيم الكاتـب ، وأحمـد بـن كرنيب[5] وأبى يحيى (زكريا) المروزى[6].

---

(1) الفهرست 368.

(2) كارل بروكلمان ، تاريخ الأدب العربى ، ترجمة لفيف من الدكاترة ، بإشراف محمود فهمـى حجازى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993 ، الجزء الثانى ، ص 513.

(3) ماكس مايرهوف ، من الإسكندرية الى بغداد ، ص 76.

(4) اسمه ابراهيم ، ويكنى أبا اسحق ممن أخذ عنه علم المنطق . وكان مفسرا ، وعليه قرأ أبـو بشر متى بن يونس. وله من الكتب: كتاب تفسير قاطيغورياس مشجر ، كتاب بارى أرمينياس مشجر ، كتاب أنالوطيقا الأولى مشجر، كتاب أنالوطيقا الثانية مشجر (الفهرست 367).

(5) هو ، أحمد الحسين بن أبى الحسين اسحق بن إبراهيم ، ويُعرف بابن كرنيب . وكان من جلة المتكلمين ، ويذهب مذهب الفلاسفة الطبيعيين ، وكان فى نهاية الفضل والمعرفة والاضطلاع بالعلوم الطبيعية القديمة . وله من الكتب : كتاب الرد على أبى الحسن ثابت بن قرة فى نفيـه وجود سكونين بين كل حركتين متساويتين ، مقالة فى الأجناس والأنـواع ، وهـى الأمـور العامية ، كتاب كيف يعلم ما مضى من النهار من ساعة من قبل الارتفاع (عيون الأنباء ... ص 317).

(6) عيون الأنباء ، ص 317.

ويصنف قنواتي[1] هؤلاء الاساتذة ضمن الصنف الممتازة ، فيذكر فى معرض حديثه عن أبى بشر أنه : تلقى فى بغداد ثقافته الفلسفية على يد ثلاثة من علماء مسلمين ممتازين من بينهم أبى يحيى المروزى ، ومـــن راهبـــين نسطورين .

وكان لأبى يحيى المروزي أهمية بصورة خاصة بوصـــفه دارســـاً للمنطق ومتخصصاً فى " التحليلات الثانية " وهو عمل كان موضع إهمـــال بوجه عام من قِبل المناطقة السريان ، حيث كتب له شرحاً سريانياً موسعاً . وقد نقل هذا الإهتمام ، وتلك الخبرة الى تلميذه أبى بشر متى[2].

تطلعنَا النَّصوص السَّابقة على أن تتلمذ أبى بشر على هؤلاء الأساتذة كان له أثره البالغ فى نضوجه العلمى المبكر ؛ إذ استطاع أن يأخذ من كـــل هؤلاء الأساتذة ، الأمرَ الذى انعكس على ازدهاره العلمى فى مرحلة النضوج الى الدرجة التى وصل معها الى رئاسة المنطقيين فى عصره . وقد دفعه هذا الأمر أيضا الى تكوين جماعة علمية يتعلم أفرادها عليه ، كما تعلم هو على عدة أساتذة .

وقبل أن نتعرف على أعضاء جماعة أبى بشر العلمية ينبغى علينا أن نشير الى نشاط الأستاذ نفسه كرئيس لتلك الجماعة التـــى تـــأثر أعـــضاؤها بأعمال الأستاذ .

اكتسب أبو شهرة واسعة . وبحسب رواية ابن خلكان[3] كان يقرأ الناس عليه فنّ المنطق فى بغداد ، وله إذ ذاك صـــيت عظـــيم وشـــهرة وافيـــة .

---

(1) الأب جورج شحاته قنواتى ، مادة أبى بشر متى ، ضمن معجم أعـــلام الفكـــر الإنـــساني ، تصدير إبراهيم مدكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1984 جـــ 1 ، ص 343.

(2) نيقولا ريشر ، تطور المنطق العربى ، ص 290.

(3) ابن خلكان ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق محمد محيى الـــدين ، دار النهـــضة المصرية 1949 ، جـــ 5 ، ص 35 بتصرف.

وكان يجتمع فى حلقته كل يوم المئون من المشتغلين بالمنطق ، وهو يقرأ كتاب أرسطوطاليس فى المنطق ويملى على تلامذته شرحه ، فكُتِبَ عنه فى شرحه سبعون سفراً ، ولم يكن فى ذلك الوقت أحد مثله فى فنه.

وكان حسن العبارة ، لطيف الإشارة فى تأليفه ، وكان يستعمل فى تصانيفه البسط والتذليل . وقد اقتدى به فى ذلك أشهر تلاميذه ، وهو الفارابى، فقد ذكر بعض علماء هذا العلم أن أبا نصر الفارابى قد أخذ طريق تفهيم المعانى الجزلة بالألفاظ السهلة من أبى بشر . وكان أبو نصر يحضر حلقته فى غمار تلامذته .

إذن كان الفارابى أحد تلامذة أبى بشر ، أو بالأحرى أحد أعضاء جماعته العلمية ، حضر دروسه ، وأخذ عنه المنطق . وهذا الأمر يدلنا على مكانة أبى بشر العلمية ، بالقياس الى تلميذه (الفارابى) الذى تخرج عليه . فإذا كان التلميذ قد نال شهرة علمية عظيمة فيما بعد ، حتى لُقب بالمعلم الثانى بعد أرسطو (المعلم الأول) فما بالك بالأستاذ ؟!

لقد أثرَّ أبو بشر تأثيراً كبيراً فى دراسة المنطق الى درجة أن بعض المؤرَّخين اعتَبَرَوه صاحب " مذهب " فيه . يذكر صاعد عن أبى الحسن بن إسماعيل بن سيدة الأعمى أنه كان منطقيا وألف كتاباً مبسوطاً فى المنطق ذهب فيه الى مذهب متى بن يونس[1].

والفارابى لكونه تلميذاً لأبى بشر فى المنطق ، وواقفاً على أكتاف المناطقة السريان ، أنتج أعمالاً رفيعة المستوى دفعت بشروح الكتاب المتقدمين ، ورسائلهم الى الأمام ، وبقيت هى مادة يفيد منها المناطقة المتأخرون[2].

---

(1) على سامى النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، واكتشاف المنهج العلمى فى العالم الإسلامى، دار النهضة العربية 1984، ص25.

(2) نيقولا ريشر ، تطور المنطق العربى ، م . س ، ص 307. وراجع الموضع الخاص بالفارابى من هذا البحث.

إلا أن هذا لا يعنى فى الوقت نفسه أن الإبداع المنطقى كان وقفاً على السريان وحدهم ، كما ذهب الى هذا بعض المعاصرين من المناطقة أمثـال نيقولا ريشر ، وإنما كانت هناك إسهامات عربية وإسلامية رائدة فى مجـال الدراسات المنطقية بعد الفارابى .

ومما يدل على تضلع أبى بشر متى فى المنطق أنه حاول أن يصنفه فى درجة أعلى من النحو ، وذلك فى مناظرته ضد أبـى سـعيد السـيرافى النحوى ، حيث رأى أبو بشر أنه لا حاجة بالمنطقى الى النحو ، أما النحوى فحاجته الى المنطق شديدة . ورفض السيرافى هـذه الثنائيـة بـين النحـو والمنطق ، ورأى أن كلا منها يحتاج للآخر . ومع أن المناظرة قـد انتهـت بانتصار النحو على المنطق ، أو بالأحرى السيرافى على أبى بشر ، إلا أنها تعتبر من أكبر الدلائل على تمكن أبى بشر من المنطق اليونانى - على نفس درجة تمكن السيرافى من النحو - ، فضلاً عن مهارته فـى فـن الحـوار والجدل والمناظرة . وقد تعرضنا لبعض وقائع هذه المناظرة فـى موضـع سابق من هذا البحث .

وكانت هذه المناظرة السبب الرئيس ، والمباشر فى ارتباط الدراسات المنطقية بالدراسات النحوية .

وقد بدأت هذه العلاقة فى الظهور عند الفارابى تلميذ أبـى بـشر ، واستمرت فى التقدم ، حتى بلغت ذروتها عند عالم النحو العربى " السكاكي " فى أوائل القرن الثامن الهجرى ، حيث تكشف كتاباته عن علاقة متينة بـين الدراسات النحوية والبلاغية ، وبين الدراسات المنطقية .

وإذا كان أبو بشر قد تتلمذ عليه صفوة من التلاميذ كان لهم أثر فاعل فى تطور الدراسات المنطقية كما سيأتى ، فما الذى قدمه الأسـتاذ أولاً مـن الأعمال التى أفادت الدراسات المنطقية ، والفلسفية عموماً ؟ ينبغى علينا أن

نتعرف على اعمال الأستاذ لأنها لابلا شك لعبت دوراً هاماً فى بنية الجماعة العلمية التى كوّنها ، كما مهدت السبيل أمام أبحاث اللاحقين .

عمل أبو بشر معلماً للفلسفة ، وقام بترجمة الكتب الفلسفية والعلمية اليونانية الى العربية من السريانية ، ومن أصلها اليوناني معاً.

وتتضح أهمية الممارسات العلمية من تحصيل فى مرحلة ، ثم تأليف فى مرحلة أخرى عند أبى بشر ، إنه يصنف السعادة ثلاثة أصناف ، ثم يخصص صنفين منها ، ويجعلهما يتحققان من تحصيل العلوم الحقيقية والأخلاقية ، وحسن التأليف فيقول : السعادات ثلاث : نفسانية ، وبدنية ، وخارجية . والنفسانية هى العلوم الحقيقة ، ويتبعها الأخلاق المحمودة والفضائل ، والسيرة . والبدنية كمال الأعضاء ، وجودة التأليف ، والتركيب. والخارجية حسن اكتساب الدنيا ، وتحصيلها ، وإنفاقها فى وجهها على ما يوجبه العقل . ولا تجتمع تلك السعادات لأحد إلا فى النوادر[1].

ومن أهم أعمال أبى بشر ما يلي :

- ترجمة كتاب الكون والفساد بشرح الإسكندر الأفروديسي .
- ترجمة كتاب اعتبار الحكم وتعقب المواضع لثامسطيوس .
- ترجمة كتاب شرح الإسكندر لكتاب السماء ، وأصلحه أبو زكريا يحيى بن عدى[2].
- ترجمة عربية لكتاب " التحليلات الثانية " (كتاب البرهان) . وقد ترجمه عن نقل سريانى لحنين بن اسحق ، وإسحق بن حنين . وقد بقيت هذه الترجمة ونشرها عبد الرحمن بدوى فى " منطق أرسطو " المجلد الثانى القاهرة 1949، ص 746 - 672 .

---

(1) الشهرزورى ، نزهة الأرواح ، ص 502 - 503 ، والبيهقى ، تاريخ حكماء الإسلام ص 28 - 29.

(2) الفهرست 369.

- ترجمة عربية (عن نقل سريانى ، ربما كان لإسحق) لكتاب الشعر . يُذكر فى أول كتاب الشعر – ضمن أنالوطيقا الثانية – نشره بدوى[1].
- ترجمة عربية من السريانية لشرح سامسطيوس لكتاب"التحليلات الأولى".
- ترجمة سريانية (ربما كانت تصحيحاً لترجمة ابن ناعمة) لكتاب " السفسطة "[2].

أما مؤلفات أبى بشر فهى :

- مقالة فى مقدمات صدر بها كتاب أنالوطيقا.
- كتاب المقاييس (الأقيسة) الشرطية .
- شرح كتاب إيساغوجى لفرفوريوس[3].
- شرح كتاب التحليلات الثانية[4].

تلك كانت أهم أعمال أبى بشر، ويلاحظ أن أغلبها منطقية (أرسطية)، أو بالأحرى شروح لكتب أرسطو المنطقية .

لكن السؤال الهام هنا هو : ما القيمة العلمية لهذه الشروحات ما دامت كتب أرسطو المنطقية قد وجدت وأصبحت فى متناول المجتمع العلمى العربى ، بعد ترجمتها من اليونانية الى العربية عبر السريانية ؟ ولماذا لم يتوقف نشاط أبى بشر عند ترجمة بعض الكتب المنطقية الأرسطية التى ترجمها ؟ الغالب أن أبا بشر " كأستاذ " و " رئيس للمناطقة " أى " رئيس جماعة علمية أراد أن يعرض المنطق الأرسطى للمجتمع العلمى العربى – من خلال تلاميذه – فى صورة مبسطة لا تصعب على الفهم ، يؤيد ذلك

---

(1) على سامى النشار ، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام واكتشاف المنهج العلمى فى العالم الإسلامي ، ص 25 .

(2) ريشر ، تطور المنطق العربى ، ص 290 – 292 .

(3) ابن أبى أصيبعة ، العيون ، ص 317.

(4) ريشر ، تطور المنطق العربى ، ص 292.

قول ابن خلكان : " كان يستعمل فى تواليفه البسط والتذليل "[1].

إن عرض المعلومة فى صورة مبسطة من أهم مهام الأستاذ "المعلم". ويبدو أن أبا بشر " المعلم " قد استشعر جدوى هذه العملية التعليمية ، فلم يكتف بتبسيط الكتب المنطقية التى ترجمها وشرحها ، بل نراه يشرح ويعلق على بعض المواضع من كتب أرسطو المنطقية التى لم يترجمها . ففى " التحليلات الأولى " مثلا يقول أرسطو : إن كانت " أ" موجودة فى كل "ب" أو غير موجودة فى شئ منه ، و "ب" ممكنة ألا تكون فى بعض "حـ" ، وارتجعت مقدمة "ب حـ " فى الإمكان يكون قياساً . فأما إذا كانت مقدمة "ب حـ " جزئية سالبة مطلقة ، فلا يكون قياساً . والحدود التى تنتج نتيجة مطلقة موجبة : أبيض ، وحى ، وثلج . وأما التى تنتج نتيجة مطلقة سالبة ، فأبيض ، وحى ، وقبر . وينبغى أن يؤخذ البرهان من مقدمات مهملة[2].

قال أبو بشر : إنما قال ذلك لأنه أتى بحدود الأوسط فيها – وهو : حى – مسلوب من الأصغر – وهو الثلج – من الاضطرار – قال إنه ينبغى أن يؤخذ البرهان ، يعنى المقدمات التى يبين بها أن الأقتران غير قياسي من مقدمات مهملة ، أى تصدق مع المقدمة ونقيضها . فلذلك هى غير محدودة ومهملة[3].

لقد أفادت مثل هذه التعليقات تلاميذ مدرسة أبى بشر المنطقية ، ولعبت دوراً حيوياً فى تقدم الدراسات المنطقية ، يشهد بذلك أكبر تلاميذ هذه المدرسة ، وهو الفارابى الذى اقتدى بأستاذه فى الأخذ بطريق تبسيط المعانى الجزلة بالألفاظ السهلة[4].

---

(1) وفيات الأعيان ... 35/3.

(2) أرسطوطاليس ، كتاب التحليلات الأولى ، تحقيق، عبد الرحمن بدوى ، فى منطق أرسطو، مطبعة دار الكتب المصرية 1948 ، جـ1 ، ص ص 155 – 156.

(3) عبد الرحمن بدوى ، محقق منطق أرسطو ، جـ 1 ، هامش ص 156.

(4) انظر الموضع الخاص بالفارابى من هذا الكتاب.

ويعد التلاميذ فى أي فترة من الفترات التاريخية مؤشرا له دلالته على عقل الأستاذ وفكره ، إذ أن الأستاذ الذى يشكل عقل تلامذته بصورة معينة إنما يريد أن ينقل تياراً فكرياً ومعرفياً معيناً الى الأجيال التالية . فإذا عرف التلاميذ فضل الأستاذ ، وفهموا جوانب فكره ، ووقفوا على حقيقة رسالته ، وأمكنهم أن يحولوا خطاب الأستاذ الذى أثر فيهم وتأثروا به الى بيان عمل ، وترجمة فعلية لفكر الأستاذ . فعلا ينبغى للتلميذ أن يقف عند حد الإنفعال بخطاب الأستاذ ، والتأثر به ، ولكن لابد من نقل هذا الخطاب من الانفعال الى الفعل ، وهذا لا يتسنى إلا بدأب التلامذة ، وحرصهم على التواصل المعرفى ، وبذا يشكلون حلقة من حلقات النمو المعرفى الذى يمكن من خلاله توظيف الأفكار ابستمولوجيا ، إذ ما قيمة الفكر بدون توظيف ؟ وما قيمة المعرفة بدون حامل ؟ هذه هى القضية الرئيسة التى تواجهنا فى تناول عملية التواصل والاتصال المعرفى بين الأجيال العلمية[1].

وهنا ينبغى علينا بعد أن عرفنا جهات أبى بشر " الأستاذ " المنطقية ، وكيف أنه تابع أرسطو فى دراساته المنطقية ، بدليل أن معظم أعماله إما ترجمة ، أو شرحاً لبعض كتب أرسطو المنطقية . وإن كانت هذه الأعمال فى مجملها قد شكلت مذهباً منطقياً خاصاً بأبى بشر . ينبغى علينا إذن أن نعرف ما الذى قام به التلامذة فيما بعد ؟ ، وهل كان هناك تواصل بين التلامذة والأستاذ فى هذا الجانب البحثى ، أم لا ؟ لا يهمنا هنا مجموعة تلامذته ، بقدر اهتمامنا بالأفكار ذاتها عند الأستاذ والتلاميذ ، وكيف تطورت هذه الأفكار لتصبح علماً متطوراً . نحاول فيما يلي التعرف على تلامذة أبى بشر متى ، أو أعضاء مدرسته العلمية ، وذلك من خلال انجازاتهم العلمية

---

(1) ماهر عبد القادر محمد ، الطب العربى ، رؤية ابستمولوجية ، دار النهضة العربية ، ط الأولى 1998 ، ص 59.

التى نتجت عن أثر تعلمهم على الأستاذ ، ومن خلال صلاتهم العلمية بـــه ، واتصالاتهم بعضهم ببعض[1].

1- يحيى بن عدى (ت 363 هـ / 973 م)

هو أبو زكرياء يحيى بن عدى بن حميد بـــن زكريـــاء المنطقـــى . قرأ على أبى بشر متى ، وعلى أبى نصر الفارابى ، وعلـــى جماعـــة فـــى وقتهم. وكان أوحد دهره ، ومذهبه مـــن مـــذاهب النـــصارى اليعقوبيـــة ، واليه انتهت رئاسة أصحابه فى زمن ابن النديم كما يذكر.

لقد ورد فى تعليق على هامش مخطـــوط " أنـــا لوطيقـــا الأولـــى" ما نصبه: " قال الحسن بن سوار : وجدت فى نسخة الفاضل يحيى بن عدى، وبخطه فى هذا الموضع ما هذه حكايته : استتمت قراءة هذه الثلاثة الأشكال يوم السبت لأربع بقين من شهر ربيع الأول سنة ســـبع عـــشرة وثلثمائـــة . والحمد لله ولى العدل ، وواهب العقل ، كما هو أهله ، ومستحقه بإنعامه على جميع خلقه "[2] .

يشير كلام يحيى بن عدى هذا الى أنه أتم دراسة المنطق فى مرحلة الشباب ، لأن الفاصل الزمنى بين تاريخ إتمام قراءته لـــ " أنا لوطيقا الأولى" (317 هـــ) ، وتاريخ وفاته (363 هـــ) حوالى ســـت وأربعـــين ســـنة . ولقد استطاع يحيى بن عدى خلال هذه السنيين الطويلة أن ينبغ فى المنطق ، حتى نال لقب " رئيس المنطقيين " فى عصره . إذن اهتم يحيى بـــن عـــدى بالمنطق ، والفلسفة ، وكان يتقن السريانية ، والعربية ، وهما اللغتان اللتـــان كان يُحتاج اليهما فى التحصيل ، والترجمة . وقـــد بـــرع فـــى اللاهـــوت

---

(1) يُعد الفارابى أكبر وأشهر من تتلمذ على أبى بشر متى. ونظراً لمكانته المنطقيـــة والفلـــسفية عموماً، فقد خُصص موضع خاص به من هذا الكتاب (انظر الموضـــع الخـــاص بالفـــارابى كمدرسة فلسفية).

(2) منطق أرسطو ، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، جـــ 1 ، ص 132.

المسيحي، واستخدم علمه ، ومعرفته فى الدفاع عن عقيدته المسيحية ، كما اهتم بعلم الكلام الإسلامي ، وحاول إقامة علم كلام مسيحي باللغة العربية للرد على المعتزلة ، والأشاعرة . وعلى الرغم من أنه قد كتب بوفرة فى الموضوعات اللاهوتية (المسيحية) ، إلا أن عمله الأكبر معلماً للفلسفة هو الذى أعطى له أثره الأكبر . وقد لقب بالمنطقى ، لما قدمه من انتاج فى هذا المجال . وكانت جهوده منصبة أساساً على الترجمات.

فكان يحيى بن عدى جيد المعرفة بالنقل وقد نقل من اللغة السريانية الى اللغة العربية[1].

---

(1) قام يحيى بن عدى بترجمة الكثير من الأعمال الفلسفية والمنطقية من السريانية الى العربية ، وأصلح أيضا بعض ترجمات غيره . وهذه الأعمال هى كمال يلي (مقالات يحيى بن عدى الفلسفية ، دراسة وتحقيق د . سحبان خليفات ، منشورات الجامعة الأردنية 1989 ، ص 414 وبعدها) :

1- أفلاطون: النواميس ، نقله الى السريانية حنين بن اسحق ، ونقله يحيى بن عدى الى العربية .

2- أفلاطون : طيماوس (مزيلاً بتفسير فلوتارخس) . أصلح يحيى ترجمته كما يذكر ابن النديم والقفطى .

3- أرسطو : قاطيغوريان (المقولات) . نقله الى السريانية حنين بن اسحق ، ونقله الى العربية يحيى بن عدى .

4- أرسطو : طوبيقا (الجدل) ، نقله يحيى الى العربية من ترجمة اسحق بن حنين .

5- أرسطو : سوفسطيقا (المغالطة أو الحكمة المموهة) وقد نقل هذا الكتاب الى السريانية ثيوفيلس الأديسى . وقد سبق لأبى بشر متى بن يونس أن ترجمه الى السريانية ، أو قام بإصلاح ترجمة ابن ناعمة الحمصى لها . ونقله من السريانية الى العربية يحيى بن عدى .

6- أرسطو : السماع الطبيعي (الطبيعة) نقل منه يحيى الكتابين الأول والثاني (أنظر الحديث عن ترجمة يحيى بن عدى فى المتن) .

7- أرسطو : النفس .

8- أرسطو ريطوريقا : نقله يحيى الى العربية من الترجمة السريانية التى ربما قام بها اسحق بن حنين .

9- أرسطو : ما بعد الطبيعة (مقالة اللام) =

ويذكر ابن أبى أصيبعة أنه وجد بخطه عدة كتب[1] وكان يحيى كثير الكتابة والنسخ أيضاً . وقد عاتبه ابن النديم[2]يوماً على كثرة نسخه، فقال: " من أى شئ تعجب فى هذا الوقت ؟ من صبرى ! قد نسخت بخطى نسختين

- 10- أرسطو : التحليلات الأولى (كتاب القياس)
11- أرسطو : التحليلات الثانية (البرهان)
12- أرسطو : الكون والفساد . نقله متى بن يونس الى العربية وأصلحه يحيى بن عدى .
13- أرسطو : ما بعد الطبيعة (مقالة الميم) .
14- أرسطو : بويطيقا (كتاب الشعر) . ترجمة أبو بشر متى الى العربية ، وراجع يحيى بن عدى هذه الترجمة وأصلحها .
15- ثاوفرسطس : ما بعد الطبيعة .
16 - الإسكندر الأفروديسي : شرح كتاب المقاولات . قام ثيوفيلس بترجمة تعليقات الإسكندر الأفروديسي على كتاب المقاولات الى السريانية ، وترجمها يحيى بن عدى الى العربية .
17- الإسكندر الأفروديسي : شرح كتاب الطبيعة (السماع الطبيعي) . والمقالة الأولى من نص كلام أرسطو فى مقالتين ، والموجود منهما مقالة وبعض الأخرى ، ونقلها أبو روح الصابئ من السريانية الى العربية ، وأصلح هذا النقل يحيى بن عدى . والمقالة الثانية من نص كتاب أرسطو فى مقالة واحدة ، ونقلها من اليوناني الى السريانى حنين بن اسحق ، ونقلها من السرياني الى العربى يحيى بن عدى .
18- الإسكندر الأفروديسي : تعليقه على الكتب (5 - 8) من طوبيقا (الجدل) وقد نقله يحيى من السريانية.
19- الإسكندر الأفروديسي : شرح كتاب السماء.
20- الإسكندر الأفروديسي : شرح كتاب الشعر ، ترجمة أبى بشر ، ومراجعة يحيى بن عدى.
21- الإسكندر الأفروديسي : شرح كتاب " الآثار العلوية " .
22- الإسكندر الأفروديسي: تعليقه على سوفسطيقا . وقد ترجم يحيى هذا التعليق من السريانية.
23- ثامسطيوس : شرح كتاب الشعر ، نقله يحيى من السريانية .
24- ثامسطيوس : شرح كتاب " السماء " اقتصر يحيى على المراجعة واصلاح الترجمة .
25- أمونيوس : مقدمة لدراسة " إيساغوجي " ترجمة يحيى بن عدى عن السريانية .
26- فورفوريوس الصورى : إيساغوجي .

(1) العيون ، ص 318.
(2) الفهرست ، ص 369.

من التفسير للطبرى وحملتها الى ملوك الأطراف ، وقد كتبت من كتب المتكلمين ما لا يحصى . ولعهدى بنفسى وأنا أكتب فى اليوم والليلة مائة ورقة وأقل . أى وأقل من مائة ورقة أخرى " .

هذا النص على جانب كبير من الأهمية من ناحيتين ، الأولى : تبرزها عبارة يحيى بن عدى " قد نسخت بخطى نسختين من التفسير للطبرى .." فهذه العبارة تشير الى غياب روح التعصب ، والى جو الحرية والتسامح الذى تمتع به العلماء النصارى فى المجتمع الإسلامي فيحيى بن عدى يحاول إقامة علم كلام مسيحى للرد على المعتزلة ، والأشاعرة ، وفى نفس الوقت ينسخ تفسير الطبرى ، ويحمله الى الملوك .

أما الناحية الثانية فتبدو فى بنية النص ككل حيث تطلعنا على مدى صبر وأناة يحيى بن عدى فى تحصيل العلم .

فالذى يستطيع أن يكتب بإرادته فى اليوم ، والليلة أكثر من مائة ورقة، لابد وأن ينعكس أثر ذلك على حصيلته المعرفية . ولكن ليس ضرورياً أن تؤدي المقدمة هنا الى هذه النتيجة . فهناك من ينسخون ولا يفهمون ، أو حتى يعرفون ما ينسخون ولكن عندما تقترن عملية النسخ بمحاولة فهم النص، فإن المسألة تختلف ، وتنعكس بالطبع على حصيلة الناسخ المعرفية .

وقد اتضح هذا الأمر بصورة جلية لدى يحيى بن عدى ، يدلنا على ذلك ثبت أعماله التى تركها ، وأهمها ما يلي :

- كتاب تفسير كتاب طوبيقا لأرسطو .
- مقالة فى البحوث العلمية الأربعة عن أصناف الموجودات الثلاثة : الإلهى، والطبيعي ، والمنطقى[1].
- مقالة فى سياسة النفس .

---

(1) الفهرست 369.

- مقالة فى أهمية صناعة المنطق ، وماهيتها ، وأوليتها .
- كتاب منافع الباه ومضاره ، وجهة استعماله بحسب اقتراح الشريف أبى طالب ناصر بن إسماعيل صاحب السلطان المقيم فى القسطنطينية[1].
- فى تبيين الفصل بين صناعتى المنطق الفلسفى ، والنحو العربى.
- فضل صناعة المنطق .
- فى نهج السبيل الى تحليل القياسات .
- مقالة فى الحاجة الى معرفة ماهيات الجنس ، والفصل والنوع ، والخاصة، والعرض ، وفى معرفة البرهان .
- كتاب إثبات طبيعة الممكن .
- مقالة فى أن المقولات عشر لا أقل ولا أكثر .
- تعاليق عدة عنه ، وعن أبى بشر متى فى أمور جرت بينهما فى المنطق[2].
- رسالة ذكرها ابن بطلان لها أهمية كبيرة ، وهى : مقالة فى المخرسات المبطلة من كتاب القياس[3].
- جواب عن مسائل لأبى وُرعة . وهى مخصصة لنقد الأقيسة الأرسطية الموجهة.

تلك هى أهم أعمال يحيى بن عدى ، وليست كلها ، فقد ركزت على ذكر الأعمال المنطقية ، والفلسفية عموماً ، إذ أن شهرته المنطقية فاقت شهرته فى فروع المعرفة الأخرى التى كتب فيها. علاوة على أن هذه الجزئية من الكتاب مخصصة لتناول جماعة أبى بشر المنطقية، ويُعد بن عدى من أبرز أعضاء تلك الجماعة. وسوف نعود للحديث عن

---

(1) العيون 318.

(2) الأخبار 237 – 238.

(3) ريشر 316 .

بعض مؤلفات بن عدّى السابقة لما لها من أثر فى بيـــان نـــشاطه العلمـــى الجماعى .

ويأتى توقفنا عند هذا الموضع مـــن " ابـــن عـــدّى " بـــسبب بعـــض التساؤلات التى تلح علينا ، وهى : ما الجوانب التى اتفق فيها مع استاذه متى بن يونس ؟ وما التعديلات التى أدخلها ؟ وما الأشياء التـــى خالفـــه فيهـــا ؟ وكل ذلك بغرض بيان جانب التواصل المعرفى بين التلميذ والأستاذ .

وتأتى محاولة الإجابة على هذه التساؤلات فيما يلي:

التزم يحيى بن عدّى بموقف استاذه أبى بشر متى بن يونس من النحو ، ولكنه أضاف إضافة جديدة الى هذا الموقف ، فنراه وكأنه غير راض عـــن النتيجة التى أنتهت اليها مناظرة أستاذه لأبى سعيد السيرافى فـــى النحـــو ، ويصنف مقالة " فى تبيين الفصل بين صناعتى المنطـــق الفلـــسفى والنحـــو العربى " . وفى وسعنا أن نسجل مبادئ هذا " الفصل " بين المنطق والنحـــو كما يراها يحيى لن عدى ، نظراً لأهميتها فى هذا الجانب، وذلك فيما يلي[1]:

1- لما كان هذان العلمان يوصفان بأنهما صناعتان ، وجب ضرورة أن يكون لكل منهما موضوع تعمل فيه ، وغرض تقصد إليه هو مفعولهـــا ، أو فعلها ، وهو أيضاً غايتها ، ولا يمكن أن يوجد صناعتان متفقتـــان فـــى الموضوع والغرض معاً ، ولو صح ذلك ، لكانتا صناعة واحـــدة بعينهـــا ، لا صناعتين .

2- تختلف صناعة النحو عن صناعة المنطق ، لإختلاف موضـــوع كل منهما وغرضه . فموضوع صناعة المنطق هو الألفاظ الدالة ، لا الألفاظ على الإطلاق ، ومن الألفاظ الدالة على الأمور الكلية دون الدالة على الأمور

---

(1) يحيى بن عدّى ، مقالة فى تبيين الفصل بين صناعتى المنطق الفلـــسفى والنحـــو العربـــى ، فى مقالات يحيى بن عدى الفلسفية ، دراسة وتحقيق سبحان خليفات ، ص 414 وبعدها.

الجزئية . وموضوع صناعة النحو هو الألفاظ على الإطلاق ، الدالـــة منهـــا وغير الدالة ، لا الدالة فقط .

وغرض صناعة المنطق هو تأليف الألفاظ التى هى موضوعها تأليفاً يحصل به الصدق وغرض صناعة النحو تحريك الألفاظ وتسكينها بحـسب تحريك العرب وتسكينهم إياها .

هذا ما انتهى إليه يحيى بن عدى فى رسالته " تبيين الفـصل بـين صناعتى المنطق الفلسفى والنحو العربى " والتى يبدو منها أنه أراد أن يقول إن المناظرة بين علمين مختلفين فى الموضوع والغرض لا تجوز . وعلـى الرغم من أنه لم يشر فى هذه الرسالة الى انتصار السيرافى النحـوى علـى أستاذه أبى بشر متى المنطقى ، إلا أن موضـوع الرسـالة يـشير الـى أن صاحبها قد وضعها دفاعاً عن أستاذه المنطقى المهزوم أمام السيرافى النحوى المشهور فى المناظرة المعهودة .

وإذا كان هذا موقف أبى بشر متى ، وتلميذه يحيى بن عـدى مـن الصلة بين النحو والمنطق ، فإن تلميذاً آخر من نفس الجماعة سيكون له رأى آخر فى هذه العلاقة ، فيتكلم فى ما بين المنطق والنحـو مـن المناسـبة . وسوف نتعرض لهذه " المناسبة " عند الحديث عن صـاحبها أبـى سـليمان المنطقى كأحد أعضاء مدرسة أبى بشر المنطقية .

وكان يحيى بن عدى نفسه، وهو فيلسوف ومنطقى يتردد، بل ويحجم عن مناظرة غير الفلاسفة والمنطقيين لاسيما علماء الكلام، هـؤلاء الـذين وصلت علاقة يحيى بن عدى بهم إلى حد التنافس أو العداء، أو المخاصـمة على أقل تقدير.

دوّن التوحيدى فى "مقابساته" نصاً لأبى سليمان المنطقـى يوضـح موقف يحيى بن عدى من علم الكلام والمتكلمين. يقول أبى سليمان: وكـان شيخنا يحيى بن عدى يقول: إنى لأعجب كثيراً من قول أصحابنا إذا ضـمنا

وإياهم مجلس: نحن المتكلمون ونحن أرباب الكلام، والكلام لنا، بنا كثر وانتشر، وصح، وظهر كأن سائر الناس لا يتكلمون، أو ليسوا أهل الكلام، لعلهم عند المتكلمين خرس، أو سكوت! أما يتكلم يا قوم الفقيه، والنحوى، والطبيب، والمهندس، والمنطقى، والمنجم، والطبيعى، والإلهى، والحديثى والصوفى؟ قال أبو سليمان: وكان (يحيى) يلهج بهذا؟ وكان يعلم أن القوم قد أحدثوا لأنفسهم أصولاً وجعلوا ما يدعونه محمولاً عليها ومتناولاً من عرضها، وإن كانت المغالطات تجرى عليهم ومن جهتهم بقصدهم مرة، وبغير قصدهم أخرى[1].

إن يحيى بن عدى يعلم – دون ريب – أصول المتكلمين، لكن يلهج بالقول السابق من باب التشنيع عليهم والزراية بهم أمام الآخرين. وهذا نوع مألوف من "الحرب الدعائية" بين أصحاب العلوم المتنافسة. وقد نقل إلينا القفطى أن يحيى بن عدى قد حضر مجلس بعض الوزراء ببغداد، واجتمع فى المجلس جماعة من أهل الكلام، فقال لهم الوزير: تكلموا مع الشيخ يحيى، فإنه رأس متكلمى الفرقة الفلسفية: فاستعفاه يحيى. فسأله عن السبب، فقال يحيى: هم لا يفهمون قواعد عبارتى، وأنا لا أفهم اصطلاحهم، وأخاف أن يجرى لى معهم ما جرى للجبائى فى كتاب "التصفح" فأنه نقض كلام أرسطوطاليس، ورد عليه بمقدار ما تخيل له من فهمه، ولم يكن عالماً بالقواعد المنطقية، ففسد الرد عليه، وهو يظن أنه قد أتى بشئ. ولو علمها لما تعرض لذلك الرد. فأعفاه الوزير لما سمع كلامه واعتقد فيه الإنصاف[2].

---

(1) أبو حيان التويدى، المقابسات، تحقيق حسن السندوبى، طبعة القاهرة 1347هـ – 1929، ص224.

(2) مقالات يحيى بن عدى الفلسفية، تحقيق سحبان خليفات، ص18.

تشير النصوص السابقة إلى مبدأ هام من مبـادئ قيـام الجماعـات العلمية واستمرارها، ألا وهو مبدأ الصراع أو التنافس مع جماعات علميـة أخرى تتبنى علوماً مختلفة.

ومما يدعم هذا الاستنتاج أن التنافس، أو الصراع لم يكن من طرف جماعة دون الأخرى، بل كان من قبل الجماعتين. فإذا كان يحيى بن عـدى ممثلاً لجماعة الفلاسفة قد هاجم جماعة المتكلمين، فإن القاضى عبد الجبـار المعتزلى، ممثلا لجماعة المتكلمين قد رد وهاجم جماعة الفلاسـفة هجومـاً عنيفاً إلى الدرجة التى معها رماهم بالإلحاد والزندقة. يقول القاضى: "أما أهل الجدل والنظر، ومن يتجرد فى نصرة النصرانية، ويصنف الكتب فى ذلـك، فكلهم ملاحقة وزنادقة، ويكذبون المسيح، وجميع الأنبيـاء علـيهم الـسلام، ويستجهلون الشرائع ومن يعمل بها، فلا تكاد تجد فيهم إلا من هـذه سـبيله، مثل قسطا بن لوقا، وجنين بن إسحق، وابنـه إسـحق، وقـويرى، ومتـى الجرمقانى، وهو المكنى أو بشر بن يونس الذى فسر كتب الملاحدة، وهلـك فى سنى نيف وعشرين وثلثمائة. وبعده يحيى بن عدى، وعنه أخـذ هـؤلاء الملاحدة الذين فى زمانك"[1].

تكشف ألفاظ وعبارات النص عن مدى العداء والتنافس الذى استحكم بين جماعة الفلاسفة وجماعة المتكلمين على أيام أبى بشر متى بن يـونس. واستمر هذا الوضع قائماً إلى أن بلغ ذروة سنامه بظهور "تهافت الفلاسـفة" لأبى حامد الغزالى (ت 505هـ/111م)، ثم "تهافت التهافـت" لابـن رشـد (ت 595هـ/ 1198م).

---

(1) القاضى عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة ج1، ص192، نقلا عن مقالات يحيـى بـن عـدى الفلسفية بتحقيق سحبان خليفات، ص19.

ونعود ثانية الى علاقة يحيى بن عدى (التلميذ) بأبى بشر متى (الأستاذ) وكيف عمل التلميذ على تطوير أفكار الأستاذ . فعلى الرغم من التزام يحيى بن عدى بموقف أستاذه من المنطق ودفاعه عنه ، إلا أنه أخذ عليه بعض المآخذ ، ونقده فى بعض المسائل المنطقية ، ومنها : تعليق فى المقالة الأولى فى الجزء الأول من تفسير أبى بشر ، الفص الذى أوله " إلا أنه كان سؤال القياس فى المقدمة المأخوذة بقول ، فقد يكون سؤال ما علمناه وهى التى منها يكون القياس " .

قال أبو زكريا : فى هذه العبارة عويص . وذلك أنه أخرج السؤال مخرج توحيد بقوله : " وقد يكون سؤالا " ثم وصفه بجميع قوله : " التى منها يكون " فكان آخره مناقضا لأوله ، وإنما ابتدأ بالتوحيد من قبل أنه قد كان نهانا فى "بارى آرمنياس" عن المسألة أكثر من أمر واحد فى سؤال واحد[1].

هذا النص يدل بوجه من الوجوه على التواصل المعرفى بين التلميذ (يحيى بن عدى) والأستاذ (أبو بشر متى) ؛ إذ لا يعنى التواصل المعرفى بين الأجيال العلمية ، التزام اللاحق التزاما كلياً بفكر السابق ، وإلا لما تقدم البحث العلمى الذى يسعى دائماً الى تقديم الجديد فى العلم ، والفكر . وهذا الأمر مرهون بالتنقيب فى ، والتنقيح لأفكار السابقين ، واعتبار هذه الأفكار بمثابة بوابة العبور التى يعبر منها الباحث الجديد الى عالم أرحب ، وأوسع من الرؤى الفكرية الجديدة .

وهذا الكلام ينطبق تماماً على يحيى بن عدى وعلاقته العلمية بأستاذه. وفضلاً عما سبق نراه يضرب مثالاً جيداً للتواصل المعرفى بينه وبين أستاذه ، وأعنى بهذا المثال ، حقل الترجمة ، فهناك كثير من الترجمات التى نقلها أبى بشر متى من اليونانية الى السريانية ، وقام يحيى بن عدى

(1) مقالات يحيى بن عدى الفلسفية ، ص 191.

بنقلها من السريانية الى العربية ، ومنها : كتـاب سوفسطيقا (المغالطـة أو الحكمة المموهة) لأرسطو ، نقله أبو بشر من اليونانية الى السريانية ، ونقله يحيى بن عدى من السريانية الى العربية . وفى مرحلة أخـرى مـن مراحل يحيى بن عدى العلمية ، قام بمراجعة بعض ترجمات أبى بشر متـى وإصلاحها ، ومنها : كتاب الكون والفساد لأرسطو . حيث نقله أبو بشر الى العربية وأصلحه أبو زكريا يحيى بن عدى عند نظره فيه . وأيضاً كتـاب بويطيقا (الشعر) لأرسطو ، ترجمه أبو بشر الى العربية ، وراجع يحيى بن عدى هذه الترجمة وأصلحها .

إن أهم ما يميز فكر يحيى بن عدى كأحد أعضاء مدرسة أبى بـشر متى المنطقية ، أو كتلميذ فى مدرسته ، أنه استطاع أن يوظف أفكار الأستاذ معرفياً ، بمعنى الإفادة بها فى الوصول الى أفكار جديدة . ودليل ذلك مـثلاً أن كتاب " قاطيغورياس " أو المقولات " لأرسطو ، والذى نقله حنـين بـن اسحق الى السريانية ، ونقله يحيى بن عدى الى العربية ، نجد أن يحيى بـن عدى لم يكتف بترجمة النص المنطقى فقط ، بل علّمته دراسته على أستاذه ، وخبرته العلمية أيضاً أن يضع يديه على مواضع لم يوضح أرسطو معناهـا فى " قا طيغورياس " ، ولذا نراه يصنف تعليقاً على هذا الكتاب ، ويـسميه " شك فى قاطيغورياس " يقول أبو زكريـا : فـإن أرسـطوطاليس قـال : " وبالواجب صارت الأنواع ، والأجناس وحدها دون غيرهـا ، تقـال بعـد الجواهر الأول جواهر ثوانى " . فما الذى يعنى بقوله هذا ؟ ويستطرد يحيى بن عدى مجيباً على نفسه قائلاً : إنما يريد أن < يقول أن > الجواهر الثوانى تقال جواهر بعد الجوهر الأول ، لأن الجوهر الأول لا يقال ثانياً ، لا قبـل الجواهر الثواني ، ولا بعدها . فقال (يقصد أرسطو) : يقـال ثـانى بعـد الجوهر الأول لأنها ثوانى بعده[1].

---

(1) يحيى بن عدى ، شك فى قاطيغورياس ، فى مقالات يحيى بن عدى الفلسفية ، ص 182.

ثم تظهر جوانب الإبداع لدى يحيى بن عدى لتبرهن على كيفية استمرار رسالة الاستاذ مع تلامذته ، فكما أبدع الاستاذ أبو بشر متى من قبل وقدَّم أفكاراً جديدة ليست نسخاً من أفكار اساتذته ، فإن يحيى بن عدى فعل نفس الشئ ، وقدم فكراً جديداً احتوت عليه مقالته " فى أن العرض ليس جنساً للتسع مقولات العرضية " . وفيها أورد أنه قد يقال فى كل واحد من الأجناس التسعة العرضية إنه هو عرض ، ظن قوم لذلك أن معنى العرض ، وهو ما يدل عليه رسمه المذكور ، جنس للتسع مقولات ، وليس هذا حقا[1].

إن أبا زكريا (يحيى بن عدى) يقدم البرهان على خطأ هذا الظن ، أو البرهنة على صحة نقيضه باستخدام برهان " الخُلف " والذى ذكره يحيى بن عدى فى هذه المقالة نصا[2].

---

(1) يحيى بن عدى ، فى أن العرض ليس هو جنساللتسع مقولات العرضية ، فى مقالات يحيى بن عدى الفلسفية ، ص 144.

(2) يقول يحيى بن عدى : برهان ذلك أن رسمه هو القول بأن " الموجود فى شئ لا كجزء منه ، ولا يمكن أن يكون قوامه من غير الذى هو فيه .. ولكن من ظن أن الغرض جنس للتسع المقولات إنما يضعه جنس أجناس ، فيلزمه أن يكون جنس أجناس ، وليس بجنس أجناس ، وهذا خلف. فما لزم هذا الخلف فهو محال . والذى ألزمه هذا الخلف هو وضع " الوجود " فصلا للذات التى هى موجود فيها .. فهو إذن عرض فى هذه الذات .. وليس يمكن أن يكون " الوجود " عرضا لذات هى جنس للتسع المقولات .. ولو كان كذلك لوجب ضرورة متى وجد شئ من هذه المقولات التسع للجوهر أن يوجد للجوهر معنى العرض ، وأن ينعت الجوهر بمعنى العرض .. والعرض لا يمكن أن يشركه الجوهر فى معناه وذلك أنه لا واحد من الجواهر يوجد موجودا فى شئ لا كجزء منه ، ولا يمكن أن يكون قوامه من غير الذى هو فيه .. وعكس هذا المعنى هو القول إن العرض ليس هو ولا واحدا من أجناس الأعراض العارضة للجوهر . وذلك ما أردنا أن نبين (يحيى بن عدى ، فى أن العرض ليس هو جنسا للتسع المقولات العرضية، ص144- 147) .

ومن الإضافات المنطقية التى تحسب لابن عدى ، ما ضمنه رسالته "قول فيه تفسير أشياء ذكرها عند ذكره فضل صناعة المنطق " ، وهى عبارة عن تعليق على مقالتيه : " الفصل بين صناعتى المنطق الفلسفى والنحو العربى " ، و " تبيين فضل صناعة المنطق " وفى هذه الرسالة قدم أبو زكريا حلولا للمغالطات التى وردت فى المقالتين السابقتين ، ومنها المغالطة التى تتضمن قياساً من الشكل الأول يكذب فى مقدمته الكبرى من جهة المادة، وإن صدق أُنتهكت قواعده . يقول يحيى بن عدى : وأما المسألة الثالثة وهى قولهم : إن كل واحد من الناس حيوان ، والحيوان ذو أنواع كثيرة فهاتان المقدمتان صادقتان ، والذى ينتج عنهما أن كل واحد من الناس ذو أنواع كثيرة . وهذا قول كاذب . وسبب التمويه فيه أن المقدمة الكبرى إما أن توجد صادقة ، ولا تكون كلية بل جزئية – وإذا كانت المقدمة الكبرى فى الشكل الأول جزئية ، لم يلزم من المقدمتين نتيجة ولذلك لا تلزم النتيجة التى ظنوا أنها لازمة – وإما أن توجد كلية فتكون كاذبة ، وإذا كانت هذه المقدمة كاذبة، لم يجب أن تلزمها نتيجة صادقة لا محالة . فيكون سبب كذب النتيجة التى ظنوا أنها لازمة ، إما لأن المقدمة الكبرى جزئية ، وإما لأنها كاذبة[1].

يتضح من النص أن حل يحيى بن عدى لهذه المغالطة إنما هو تأكيد على شروط الشكل الأول كما وضعها أرسطو . وهذه الشروط بلغة منطقية حديثة هى:

- إيجاب المقدمة الصغرى .
- كلية المقدمة الكبرى .
- النتيجة لابد وأن تتبع المقدمة الكبرى كيفا.
- النتيجة يجب أن تتبع المقدمة الصغرى كما .

---

(1) يحيى بن عدى ، قول فى تفسير أشياء ذكرها عند ذكره فضل صناعة المنطق ، فى مقالات يحيى بن عدى الفلسفية ، ص 204.

لكن يجب أن نلاحظ من هذا أيضا أن الدراسات العربية فى المنطق جاءت من حيث الصورة فى وضع الأشكال وهيئتها مخالفة للدراسات اليونانية . ذلك أن أرسطو وشراح المنطق الأرسطى اعتمدوا وضع المقدمة الكبرى فى صدر القياس ، ثم تأتى الصغرى بعدها . لكن المناطقة العرب فى هذا الجانب كانت لهم مواقف مباينة لاتباع أرسطو لأنهم وضعوا المقدمة الصغرى أولا تليها المقدمة الكبرى . ويترتب على هذا اختلاف وضع الحد الأوسط فى التصورين. إذ من الملاحظ أن الحد الأوسط فى الوضع الأرسطى سيأتى موضوعاً فى المقدمة الكبرى، محمولاً فى المقدمة الصغرى، على حين أن الحد الأوسط فى الوضع العربى سيأتى محمولاً فى الصغرى، موضوعاً فى الكبرى ، كما هو مبين :

الوضع الأرسطى		الوضع العربى
لهيئة القياس		لهيئة القياس
كل حيوان فان		كل إنسان حيوان
كل إنسان حيوان	الحد الأوسط	كل حيوان فان
كل إنسان فان		كل إنسان فان

فقد جرى معظم المناطقة العرب على وضع المقدمة الصغرى أولاً ، ثم وضع المقدمة الكبرى ثانيا ، إلا أنه يحول بيننا وبين ذلك اليوم عدة أمور منها : أن تطبيق قواعد القياس كما درسناها يسهل فى حالة وضع المقدمة الكبرى أولاً ، كما أن تطبيق قاعدة المقول على الكل وعلى اللاشئ يصبح واضحاً إذا بدأنا بالمقدمة الكبرى أيضاً.

يتضح مما سبق ذكره عن يحيى بن عدى أننا حاولنا إبراز جانب التواصل المعرفى بينه وبين استاذه أبى بشر متى ، وذلك من خلال تعرضنا للجوانب التى اتفق التلميذ فيها مع الأستاذ ، والتعديلات التى أدخلها على بعض من فكره ، والأشياء التى خالفه فيها . ولما كان

يحيى بن عدى أحد أعضاء مدرسة أبى بشر ، فإننا نراه يقتدى بأستاذه ، وينجح فى تكوين مدرسة علمية كان لها أثرها الواضح فى إثراء الدراسات والبحوث المنطقية والفلسفية . وكان من أشهر أعضائها : أبو سليمان السجستانى المنطقى المنطقى الشهير ، وابن زُرعة[1]. وابن السُمح[2] وغيرهم.

والحديث الآن عن السجستانى ، ثالث أعضاء مدرسة أبى بشر المنطقية ، وأحد أعضاء جماعة ابن عدى . وتأتى أهمية الحديث عن " السجستانى " بوصفه حلقة وصل خطيرة بين المدرستين ، وتشير هذه الحلقة الى مدى التواصل المعرفى بين الأعضاء ، بدءاً من أبى بشر ، وحتى السجستانى .

2- أبو سليمان السجستانى

ثالث أعضاء مدرسة أبى بشر متّى البارزين ، بعد الفارابى ، ويحيى بن عدى . وهو أبو سليمان بن طاهر بن بهرام السجستانى . تتلمذ على متى، وكان تلميذاً ليحيى بن عدى أيضاً حتى " صار فاضلاً فى العلوم الحكمية ،

---

(1) هو ، أبو على عيسى بن اسحق بن زُرعة (331 - 398 هـ / 942 - 1007م) أحد المتقدمين فى علم المنطق وعلوم الفلسفة ، والنقلة المجودين . ولد فى بغداد ، ونشأ فيها وتتلمذ فيها على يحيى بن عدى ، فغلب عليه الجانب المنطقى . وكان أيضا مفتوناً بالتجارة الى بلاد الروم . وله من الكتب : كتاب اختصار كتاب أرسطو فى العصور من الأرض . كتاب أغراض كتب أرسطو المنطقية . كتاب معانى إيساغوجى ، كتاب معانى قطعة من المقالة الثالثة من كتاب السماء . كتاب فى العقل . ترجمة كتاب الحيوان لأرسطو . كتاب مدافع أعضاء الحيوان بتفسير يحيى النحوى . كتاب خمس مقالات من كتال نيقولاوس فى أرسطو ، كتاب سوفسطيقا الفص لأرسطو (الفهرست 370 ، العيون 319).

(2) هو ، أبو الحسن بن السُمح ، كان يعمل وراقاً فى باب الطاق ببغداد ، وقد درس المنطق على يحيى بن عدى ، وابن زرعة ، وأبى سليمان المنطقى . وكان يكتب فى الموضوعات الفلسفية. وكان أيضا معلماً للمنطق وشارحاً لكتاب الخطابة.

متقناً لها ، مطلعاً على دقائقها ، وكان له أيضاً نظر فى الأدب والشعر"[1].

وتجمع كتب التراجم التى بين أيدينا على أن أبا سليمان قد قرأ المنطق على أبى بشر متى ، وأتقنه على يديه إتقانا جعله يلقب " بالمنطقى " الذى تصدر لإفادة هذا الشأن ، وقصده الرؤساء ، والأجلاء[2]، والتلاميذ مثل أبى حيان التوحيد الذى يقال أنه ألف " الإمتاع والمؤانسة " لأستاذه السجستانى . وقد تتلمذ على المنطقى أيضا كل من ابن عباد[3]. وابن النديم صاحب " الفهرست " الذى ضمنه أسماء ، وأعمال كثير من المناطقة العرب السابقين عليه ، والمعاصرين له ، خاصة إذا علمنا أنه كان صديقاً لبعضهم مثل ابن الخمّار ، وعيسى بن على . أما أهم أعمال السجستانى " المنطقى " فهى[4]:

- كلام (مقال) فى المنطق .
- مقالة فى مراتب قوى الإنسان وكيفية الإنذارات التى تنذر بها النفس مما يحدث فى عالم الكون .
- مسائل عدة سئل عنها وجواباته لها .
- تعاليق حكيمة ، وملح ، ونوادر .
- مقالة فى أن الأجرام العلوية طبيعتها خاصة ، وأنها ذات أنفس ، وأن النفس التى لها هى النفس الناطقة .

---

(1) ابن أبى أصيبعة ، العيون ، ص 427.

(2) هو أبو القاسم إسماعيل بن عباد بن العباس الصاحب الطالقانى . ولد فى فارس وعاش هناك الجزء الأكبر من حياته ، إلا أنه درس بالرى وبغداد . وقد تمرس بالسياسة على يد أبى الفضل بن العميد وزير ركن الدولة ، وشغل منصب الوزير لأكثر من ثمانية عشر عاماً .. وكان شاعراً ومؤلفاً غزير الإنتاج فى الأدب والمسائل اللغوية . ومدافعاً متحمساً بلا هوادة عن التعليم ، كما كان له اهتمام بالمنطق أيضا ، ومناظرات مع أبى سليمان وابن الخمار وتوفى بالرى فى أواخر القرن الرابع الهجرى (ريشر ، ص 325) .

(3) العيون ، ص 428.

(4) العيون ، ص 428.

لكن ما علاقة " المنطقى " المعرفية بالجماعة العلمية التى ينتمى اليها؟ يمكن الإجابة على هذا التساؤل فيما يلي :

كان موضوع العلاقة بين المنطق والنحو من الموضوعات الرئيسة التى شغلت فكر رئيس المدرسة أبى بشر متى ، وتلميذه يحيى بن عدى . وقد سبق وأن وقفنا على رأى كل منهما فى هذه العلاقة من خلال التعرض لمناظرة السيرافى لأبى بشر ، ومن خلال مقالة يحيى بن عدى" فى تبيين الفصل بين صناعتى المنطق الفلسفى والنحو العربى". ورأينا أن كليهما يتفق على الفصل بين المنطق والنحو ، واستقلال كل واحد عن الآخر .

أما ثالث أعضاء المدرسة ، وهو السجستانى ، فقد أتى براى جديد يخالف رأى استاذيه ، ونظراً لأهمية هذا الرأي ، أفرد له تلميذه أبو حيان التوحيدي مقابسة خاصة من مقابساته حيث سأله عن العلاقة بين المنطق والنحو ، فأجاب السجستانى: " النحو منطق عربى والمنطق نحو عقلي"[1].

والنحو عند السجستانى : نظر فى كلام العرب يعود بتحصيل ما تألفه وتعتاده ، أو تفرقه وتخليه ، أو تأباه وتذهب عنه ، وتستغنى بغيره.

والمنطق آلة بها يقع الفصل والتمييز بين ما يقال : هو حق أو باطل، فيما يتعلق ، وبين ما يقال : هو خير أو شر ، فيما يفعل ، وبين ما يقال "هو صدق أو كذب ، فيما يطلق اللسان" ، وبين ما يقال : هو حسن أو قبيح بالفعل[2].

ويرى السجستانى أن بين المنطق والنحو مناسبة غالبة ومشابهة قريبة بل ويصرح بأن الحاجة الى النحو أكثر من الحاجة الى المنطق . ويعتبر أن اجتماع المنطق والنحو من قبيل الغاية والكمال ، وهو بذلك يتفق

---

(1) أبو حيان التوحيدي ، المقابسات ، تحقيق حسن السندوبى ، طبعة القاهرة 1347 هـ ، 1929م ص 169.

(2) التوحيدي ، نفس المصدر ، ص 171.

– وهو منطقى – مع مدرسة النحويين ممثلة فى السيرافى ، ويختلــف مــع مدرسته المنطقية ممثلة فى أستاذيه أبى بشر متى ، ويحيــى بــن عــدى . وهذا التوجه " السجستانى " من أهم ما يميز فكره عن فكــر بقيــة أعــضاء المدرسة المنطقية التى ينتمى اليها .

يقول السجستانى : النحو يرتب اللفظ ترتيبــاً يــؤدي الــى الحــق المعروف ، أو الى العادة الجارية ، والمنطق يرتب المعنى ترتيباً يؤدي الى الحق المعترف به من غير عادة سابقة . والشهادة فى المنطق مــأخوذ مــن العقل ، والشهادة فى النحو مأخوذة من العرف . ودليل النحو طباعى ودليــل المنطق عقلى ... والنحو يتبع ما فى طباع العرب ، وقد يعتريه الاخــتلاف والمنطق يتبع ما فى غرائز النفوس ، وهو مستمر على الائتلاف . والحاجة الى النحو أكثر من الحاجة الى المنطق .. وإذا اجتمــع المنطقــى العقلــي ، والمنطقى الحسي (النحو) فهو الغاية والكمال[1].

ويمكن أن نستنتج من موقف السجستانى هذا قضية هامة ، لهــا دور أهم فى عمليتي التواصل والنمو المعرفى . فهاتان العمليتان يتطلبــان مــن التلميذ المتعلم الجاد ألا يكون صورة طبق الأصل من أستاذه ، فــلا يــؤمن بحرفية كل أفكاره ، ويدافع عنها حتى لو جانب بعضها الصواب ، بل التلميذ أو المتعلم الجيد عليه – الى جانب إيمانه بأفكار أستاذه ، ونقــد بعــضها إذا تطلب البحث العلمى ذلك – أن يقدم أفكاراً جديدة من عندياته ، وذلك حتــى يحافظ على التواصل المعرفى مع أستاذه وجيله العلمى من ناحية ، ويسهم فى عملية النمو المعرفى من جهة أخرى .

---

(1)التوحيدي ، المقابسات ، ص 171 بتصرف.

وفى نص مهم للسجستانى نراه يفرق بين علم العالم ، وعلم المتعلم ويفرق أيضا بين التعلم على أستاذ ، وهو ما يسميه " إبراز ما بالقوة الى الفعل " وبين التعلم الذاتي ، وهو " بروز ما هو بالقوة الى الفعل " . وغنى عن البيان الفرق بين " الإبراز " و " البروز " فى المعنى . يقول السجستانى: " العلم صورة المعلوم فى نفس العالم ، وأنفس العلماء عالمة بالفعل ، وأنفسُ المتعلمين عالمة بالقوة . والتعليم هو إبراز ما بالقوة الى الفعل . والتعلم هو بروز ما هو بالقوة الى الفعل "[1].

بعد أن أشرنا الى إنجازات مدرسة أبى بشر المنطقية ، والمتمثلة فى الأفكار والمؤلفات التى أشرنا اليها ، بدءا من رئيسها ، ومروراً ببعض الأعضاء : يحيى بن عدى ، والسجستانى ، مع عدم الحديث عن الفارابى فى هذا الموضع كأحد أعضاء تلك المدرسة ، وذلك لتخصيصنا موضعاً خاصة به كرئيس لجماعة منطقية ، وفلسفية متميزة لعبت دوراً مهما فى تطور الدراسات المنطقية ، والفلسفية فى المجتمع العلمى الإسلامي عموماً . بعد هذا كله ينبغى علينا أن نكشف عن الأسس المعرفية التى استندت اليها مدرسة أبى بشر ، وما ميزها عن الجماعات والمدارس الأخرى ؟

يُعد أبو بشر متى بن يونس هو المؤسس الأول للجماعة المنطقية العربية التى ظهرت فى بغداد فى أوائل القرن الرابع الهجرى ، إذ أن دارسوا المنطق من العرب فى القرن الثالث لم يتطرقوا لدراسة المنطق إلا كجزء من اهتمامهم الأساسي الذى أنصب على دراسة الطب والفلسفة اليونانية . وهم قد تابعوا أسلافهم السريان فى دراسة المنطق ، أى درسوا المنطق باللغة السريانية بعد ترجمته من اليونانية ، وتلك كانت هى السمة الغالبة على المنطق فى المجتمع العلمى الإسلامي إبان القرن الثالث الهجرى ،

---

(1) التوحيدي ، الامتاع والمؤانسة 40/1.

أى أن الجهود قد اقتصرت على ترجمة المنطق من اليونانية الى السريانية ، مع الترجمات " الأولية " " الحرفية " الى اللغة العربية .

وقد ظهرت أول ترجمة عربية لـــ " التحليلات الثانية " من منطـــق أرسطو على يد أبى بشر متى بن يونس . وقد أتاح هذا للمناطقـــة العـــرب امتلاكاً كاملاً للمنطق الأرسطي بوصفه جمعاً من النصوص وتقليـــدا حيـــاً للدراسة فى نفس الوقت . وهو وضع لم يتسن مطلقاً بصورة كاملة لأسلافهم السريان(1).

وعلى ذلك نجد أن الأساس المعرفى الذى قامت عليه ، واستندت إليه جماعة أبى بشر المنطقية هو " دراسة المنطق " ، وذلك أهم مـــا يميزهـــا " كجماعة منطقية " عن الجماعات العلمية الأخرى التى انـــشغلت باهتمامـــات علمية أخرى ، مثل الطب والطبيعة ، والرياضيات ... وغيرها .

وقد امتد تأثير مدرسة بغداد التى أسسها أبو بشر متى طوال القـــرن الرابع الهجرى . أما مدرسته العلمية المعاصرة له ، فقد وجـــدنا كـــل مـــن الفارابى – تلميذه البارع – ويحيى بن عدى ، وأبى سليمان المنطقى كتلاميذ مباشرين ومعاصرين للأستاذ ، تلقوا تعليمهم المنطقى عليه ، إنما يشكلون هم وأستاذهم أو رئيسهم أساس المدرسة العلمية .

وعن الصلات العلمية التى قامت بين الأعضاء ، وجدنا يحيـــى بـــن عدى يتفق مع أستاذه أبى بشر متى فى بعض المسائل ويتخذ نفس موقفـــه ، مثل موقفهما من العلاقة بين النحو والمنطق ، ثم رأينا يحيى يعدل ويطـــور بعض أفكار " الأستاذ " وقد تمثل ذلك فى " إصلاح " بعض الترجمات التـــى قام بها أبو بشر متى . ومن ذلك ، تنقيح يحيى لترجمة أبى بشر لـــ " كتاب شرح الإسكندر لكتاب السماء " ، وشرح ثامسطيوس علـــى كتـــاب الـــسماء

---

(1) ريشر ، تطور المنطق العربى ، ص 170.

والعالم لأرسطو ، الذى ترجمه أبو بشر . والترجمة السريانية التى قام بهـا أبو بشر لكتاب " السفسطة " كانت أساساً للترجمة العربية لنفس الكتاب ، وقام بها يحيى بن عدى .. وغير ذلك . وفى مرحلة متقدمة من تطـور " فكـر " يحيى بن عدى وجدناه يخالف أستاذه فى بعض الأفكار ، وقد ذكرنا الأمثلـة على ذلك . ولكن ذلك لا يمنع التلميذ من أن يكتب كتاباً خاصاً ضمنه تعاليق عدة فى أمور جرت بينه وبين استاذه فى المنطق . وبذلك تبلغ الصلة العلمية بين " التلميذ " و " الأستاذ " الذروة .

ولم يكتف أحد أعضاء الجماعة ، وهو أبو سليمان السجستانى بالتتلمذ على رئيس المدرسة أبى بشر ، بل رأيناه يتعلم المنطق أيضاً علـى عـضو آخر من الجماعة ، وهو يحيى بن عدى ، كما تعلم الأخير علـى الفـارابى أيضا .

وقد استمر تواصل أعضاء جماعة ومدرسة أبـى بـشر المنطقيـة وعطاؤهم للأجيال التالية ، فتعلم على يحيى بن عدى كل من ابن زُرعـة ، وابن الخمار ، وابن السُمح وغيرهم . وتعلم على السجـستانى المنطقـى ، ابن عباد ، وأبو حيان التوحيدي ، وابن النديم .

وهكذا استمر التواصل العلمى لجماعة ومدرسة أبى بشر المنطقية ، حتى صارت مدرسة منطقية تميز بها القرن الرابـع الهجـرى ، وسـميت مدرسة بغداد ، التى يعزى اليها الفضل فى إنجاز علمى ضخم تمثـل فـى دراسة المنطق كعلم مستقل له أهميته لبقية العلوم ، وليس مجرد فـرع مـن الدراسات التى سادت فى القرن الثالث ، خاصة الطبية والفلسفية منها .

الفصل الثامن

الفارابي ومدرسته

أولاً : تكوين الفارابى العلمي

بدأ الفارابى طلب العلم منذ شبابه بالسفر والترحال فخرج من مسقط رأسه[1]، وتنقلت به الأسفار الى أن وصل الى بغداد واستقر بها مدة من الزمن مكباً على دراسة الحكمة ، وتتلمذ على أبى بشر متى بن يونس، والذى يعتبر أول أساتذة الفارابى . ويرى ابن أبى أصيبعة[2]أن سبب قراءته الحكمة أن رجلاً أودع عنده جملة من كتب أرسطو ، فاتفق أن نظر فيها ، فوافقت قبولاً ، وتحرك الى قراءتها ، ولم يزل الى أن اتقن فهمها.

ولعل ذلك هو ما شجعه على حضور حلقة أبى بشر ، وينخرط فى غمار تلامذته . فقد دفعه شغفه وحبه للعلم والحكمة الى أن يلتحق بحلقة أشهر حكيم فى بغداد وقتئذ . ويبدوا أن الفارابى قد تأثر بأستاذه أبى بشر تأثيراً كبيراً ، وظهر عليه ذلك عندما بلغ طور النضوج ، فقد قيل إنه لم يأخذ طريق تفهيم المعانى الجزلة بالألفاظ السهلة إلا من أبى بشر[3].

ويبدو أيضاً أن الفارابى قد دخل فى " صراع " علمى مع استاذه ، يؤيد ذلك ما يذكره صاعد الأندلسي[4]من أن أبا نصر الفارابى كان معاصراً لأبى بشر متى بن يونس ، إلا أنه كان دونه فى السن ، وفوقه فى العلم .

---

(1) ولد أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ المعروف بالفارابى حوالى سنة 257 هـ / 870 م فى قرية وسيج بولاية فاراب من أعمال تركستان ، على ما يذكره معظم المؤرخين. والفارابي تركى الأصل ، إلا أن ابن أبى أصيبعة يذكر أن أباه فارسى الأصل تزوج من أمرأة تركية ، وكان قائداً فى الجيش التركى . وتوفى الفارابى سنة 339 هـ / 950 م، (خالد حربى، المدارس الفلسفية فى الفكر الإسلامى– الكندى والفارابى، ص51).

(2) العيون ، ص 604.

(3) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ص 154.

(4) صاعد الأندلسي ، طبقات الأمم ، ص 140 .

أما المعلم الثانى الذى تعلم عليه الفارابى ، فهو " ابـن الـسراج"[1] اللغوى ، ففى نفس الفترة التى كان يدرس فيها المنطق على أبى بشر ، " كان يجتمع بأبى بكر بن السراج ، فيقرأ عليه صناعة النحو ، وابن السراج يقرأ عليه صناعة المنطق[2]. فتعلم الفارابى النحو " فقط " من ابن السراج، وليس اللغة العربية كلها كما أدعى بعض المؤرخين – مثل ابن خلكان – أنه حين وصل الى بغداد لم يكن يعرف اللسان العربى ، لكن " ليس مـن المعقول أن الأمام ابن السراج المجمع على فضله وجلالة قدره فى النحـو والأدب يتعلم المنطق عن ناشئ يتلقى دروسه الأولى ، ثـم يتـأثر عقلـه بأسلوب هذا الناشئ وتعاليمه ، وليس بالمعقول أن من يجهل اللغة العربية يبتدئ بتعلم ألفها وبائها عن ابن السراج[3] العالم اللغوى الكبير!

فالراجح أن الفارابى قد خرج من فاراب بعد أن حصل بنفسه قدراً من العلم والحكمة واللغة العربية ، لا سيما وأنها كانت اللغة التى يتـرجم اليها العلم وفنونه آنذاك . كما يبدو أيضا أن أسفاره المتعددة قبل وصـوله الى بغداد ، قد ساعدته على إتقان اللغة . وقد رجح الشيخ مصطفى عبـد الرازق أن الفارابى قد ناهز الخمسين عند دخوله بغداد . إذن كانت هناك مدة زمنية طويلة ممتدة من خروجه من فاراب الى دخوله بغـداد. فمـن المرجح أنه خلال هذه المدة قد استطاع أن يتقن لغات كثيرة ، حتى قيل أنه كان يعرف سبعين لغة قبل دخوله بغداد . ومع ما فى ذلك القول من غلو ، إلا أنه يجعلنا نتساءل فى سخرية من المؤرخين الذين ذكروا جهل الفارابى باللغة العربية عند قدومه بغداد ، وهم أيضاً الذين ذكروا أنه أتقن سـبعين

---

(1) أبو بكر محمد بن السرى بن الـسراج اللغـوى البغـدادي (ت 316 هــ / 928م) . ومن أشهر كتبه كتاب " الأصول فى النحو ".

(2) ابن أبى أصيبعة ، العيون ص 605.

(3) مصطفى عبد الرازق ، فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، طبعة القاهرة 1945 ، ص 59 .

لغة ، فهل الذى يتقن هذا العدد من اللغات – وهو على ما يبدو لغات الدنيا كلها فى ذلك الوقت – يجهل اللغة العربية ، إحدى أهم لغات العلم حينذاك، فضلاً عن كونها لغة دين الفارابى ؟!

المهم أن الفارابى قد تعلم فى بغداد الفلسفة والمنطق على أبى بشر متى ، وتعلم النحو على ابن السراج ، وعلّمه هو المنطق . وهذا الجو العلمى الذى عاشه ، وعايشه الفارابى يجعلنا نزعم أن نشاطه العلمى كان نشاطاً جماعياً . فأثناء تعلمه على أبى بشر ، كانت العلاقة بينهما ، علاقة أستاذ بتلميذه ، والعكس .

وبعد أن نضج ، أصبحت العلاقة ، علاقة منافسة بناء على ما سبق أن ذكرناه من أن الفارابى كان دون أبى بشر فى السن ، وفوقه فى العلم . أما العلاقة بينه وبين أبن السراج ، فكانت علاقة تعاون . والتنافس والتعاون من أهم العلاقات التى تقوم عليها الجماعات بصفة عامة ، والجماعات العلمية بصفة خاصة .

أما ثالث معلمى الفارابى ، فهو يوحنا بن حيلان (ت 308 هـ/ 920م). وكان على دراية بالفلسفة والمنطق واللاهوت المسيحى. فسافر إليه الفارابى من بغداد الى حران ، ودرس عليه المنطق أيضاً على ما يذكره معظم المؤرخين ، وعلى ما يقوله الفارابى نفسه إنه تعلم من يوحنا بن حيلان الى آخر كتاب البرهان[1] لأرسطو .

وإذ كان المؤرخون قد ذكروا لنا أساتذة الفارابى فى الفلسفة والمنطق ، واللغة فإنهم قد أحجموا عن عدم ذكر أي أستاذ للفارابى فى الطب والرياضيات والموسيقى ، ولم يوردوا أي إشارة تشير الى كيفية تعلم الفارابى لهذه العلوم ، مع أنهم ذكروا أنه كان رياضياً بارعاً "،

(1) Sami Hamarneh , Arabic Historiography as Related to the health Professions, op. Cit, p 6.

وموسيقياً ماهرا[1]، واختلفو فى كونه طبيباً ممارساً !

ومع ذلك نجد مؤرخاً حديثاً ، وهو كارل بروكلمان[2] يـذكر أولا أن بداية دراسة الفارابى كانت فى خراسان علـى يوحنـا بـن حـيلان النصراني . والثابت أن لقاء الفارابى بيوحنا لا يمثل أول عهده بالدرس ، لأنه درس من قبل على أبى بشر فى بغداد . كما أن دراسة الفارابى على يوحنا قد تمت فى مدينة حران ، لا خراسان كما زعم بروكلمان ، والـذى يذكر ثانياً أن الفارابى دخل بغداد ، ودرس على " محمـد بـن جـلاد " وأبى بشر متى بن يونس الفلسفة خاصة ، الى جانـب الطـب والعلـوم الرياضية . ولم تذكر جميع كتب التراجم التى ترجمت للفارابى – والتـى رجع بروكلمان نفسه الى معظمها – أستاذا للفارابى باسم محمد بن جلاد . كما أننا لا نعلم شخصية علمية قد اشتهرت بهذا الأسم فى المجتمع العلمى الإسلامي آنذاك .

فالفارابى – تبعا لكل المؤرخين – أخذ الحكمة والمنطق " فقـط " عن أبى بشر "فقط" أثناء فترة دراسته فى بغداد . إذن مـن أيـن اسـتقى بروكلمان اسم " ابن جلاد " والذى جعله صاحب " صوط " على الفـارابى

---

(1) يروى ابن خلكان (الوفيات 155) أن أبا نصر ورد على سيف الدولـة ، وكـان مجلسه مجمع الفضلاء فى جميع المعارف ، ولما تفوق الفارابى على جميـع علمـاء المجلـس ، قال له سيف الدولة : هل لك فى أن تأكل ؟ فقال لا ، فهل تشرب ، فقال لا ، فهل تسمع ؟ فقال نعم . فأمر سيف الدولة بإحضار القيان ، فحضر كل ماهر فى هذه الصناعة بأنواع الملاهى . فلم يحرك أحد منهم آلته إلا وعابه أبو نصر ، وقال له أخطأت . فقـال سـيف الدولة : وهل يحسن فى هذه الصناعة شيئاً ؟ فقال نعم ، ثم أخرج مـن وسـطه خريطـة ففتحها وأخرج منها عيدانا وركبها ، ثم لعب ، فضحك منها كل من كان فـى المجلـس ، ثم فكها ، وركبها تركيباً آخر ثم ضرب بها فبكى كل من كان فى المجلس ، ثم فكها وغير تركيبها وضرب بها ضربا آخر فنام كل من فى المجلس حتى البواب، فتركهم نياما وخرج

(2) تاريخ الأدب العربى 533/1 . من الطبعة العربية ، الهيئة العامة للكتاب 1993.

فى علوم الطب والرياضيات ، فضلاً عن الفلسفة ؟! . ومع براءة ابى بشر من تعليم الفارابى الطب والرياضيات ، يبدو كلام بروكلمان فيما زعمـــه عبارة عن تلفيق واضح .

وبعد أن أتم الفارابى تعليمه على يوحنا بن حيلان ، عاد ثانية الى بغداد، وقرأ بها علوم الفلسفة ، وتناول جميع كتب أرسطو ، وتمهر فـــى استخراج معانيها ، والوقوف على أغراضه فيها . وهذا ناتج بالطبع مـــن كثرة قراءة الفارابى لأرسطو ، فيقال أنه وجد " كتاب النفس " لأرســـطو وعليه مكتوب بخط أبى نصر الفارابى : إنى قرأت هذا الكتاب مائتى مرة. ونقل عنه أنه كان يقول : قرأت " السماع الطبيعى " لأرسطاطاليس أربعين مرة ، وأرى أنى محتاج الى معاودة قراءته[1]. وهذا إن دل على شـــئ ، فإنما يدل على مدى شغف الفارابى وحبه للفلسفة وأرسطو أيضاً كاســـتاذ معلم ، يؤيد ذلك ما روى عن الفارابى أنه سئل: " من أعلم النـــاس بهـــذا الشأن ، أنت أم أرسطوطاليس ؟ فقال: لو أدركته لكنت أكبر تلامذتـــه"[2]. وربما يدل على عدم فهمه لفلسفة أرسطو فى هذه الفترة من حياته العلمية.

ومما يدل على علو قدر الحكمة والفلسفة عند الفارابى ، أننا نجده – بعد أن تمهر فيها – يحدد شروطاً ينبغى أن تتوفر فيمـــا يقبـــل علـــى دراستها . ونحن نرى أن بعض هذه الشروط ينبغى أن يتحلى بها أعضاء الجماعات العلمية[3]. ومن كان بخلافها ، فهو – كما يـــرى الفـــارابى –

---

(1) الوفيات ، ص 154.

(2) العيون ، ص 606 .

(3) وهذه الشروط هى :

أ – أن يكون شابا صحيح المزاج .

ب – أن يتعلم القرآن واللغة وعلوم الشرع أولا .

جـ – أن يكون عفيفاً صدوقاً معرضا عن الفسوق والفجور . =

حكيم زور ، ولا يُعد من الحكماء[1].

ألف الفارابى معظم كتبه فى بغداد ، ثم سافر الى الشام ، ثم الـــى مصر، ثم عاد ثانية الى الشام وبقى بها حتى قضى نحبه سنة 339 هـ / 950 م .

ويبدو أن نمط حياة الفارابى كان له أثر فـــى نبوغــه العلمـــى ، فقد الف الوحدة ، وأثر الكفاف من العــيش[2]. يــذكر ابـــن خلكــان[3]، والشهرزورى (3) أنه كان مجتنبا عن الدنيا ، مقتنعــاً بالقليـــل منهـــا ، يسير سيرة المتقدمين . وقيل إنه كان فى أول مـــرة نـــاطوراً بدمـــشق ، دائم الاشتغال بالحكمة والنظر فيهـــا ، والتطلـــع الـــى آراء المتقـــدمين . وكان ضعيف الحال حتى أنه كان بالليـــل يـــسهر للمطالعـــة والتـــصنيف ويستضئ بقنديل الحارس . وبقى كذلك حتى اشتهر ، وكثرت تلاميـــذه ، وصار أوحد زمانه . واجتمع بسيف الدولة بن حمدان[4]، فأكرمه إكرامـــاً

= د - أن يكون فارغ البال عن مصالح معاشه .

هـ - أن يكون مقبلا على أداء الوظائف الشرعية .

و - ألا يخل بركن من أركان الشريعة ولا بأدب من آدابها .

ى - أن يعظم العلم والعلماء ، ولا يكون لشئ عنده قدر إلا العلم وأهله .

ط - لا يتخذ علمه لأجل الحرفة (الشهرزورى ، نزهة الأرواح ، ص 506) .

(1) خالد حربى، المدارس الفلسفية فى الفكر الإسلامى - الكندى والفارابى، م.س، ص55.

(2) يروى البيهقى (تاريخ حكماء الإسلام ، ص 31) ، وكذلك الشهرزورى (نزهة الأرواح، ص 504) أن الصاحب بن عباد (من أبرز علماء العصر فى اللغة والبلاغة والـــشعر) بعث الى أبى نصر هدايا وصلات واستحضره ، واشتاق الى ارتباطه ، وأبو نصر يتعفف وينقبض ولا يقبل منه شيئا حتى ضرب الدهر ضرباته . ولكن الشيخ مصطفى عبد الرازق (فيلسوف العرب والمعلم الثانى ، ص 63) يكذب هذه الرواية على أساس أن الـــصاحب بن عباد ولد سنة 326 فهو عند موت الفارابر كان صبيا لم يجاوز 13 عاما .

(3) الوفيات ، ص 155 .

(3) النزهة ، ص 504 .

(4) P.M. Holt, Ann. K.S Lambton and Bernard Lewis, the Cambridge History of Islam, op. Cit, p. 748 .

عظيماً وعظمت منزلته عنده ، وكان له مشيراً . وقيل أنه لم يقبل من سيف الدولة كل يوم إلا أربعة دراهم . ولم يعتن بمسكن ولا بهيمة ، ولا بشئ من أمور الدنيا . فيبدو أن هذا الجو الذى فضل الفارابى أن يعيش فيه ، قد ساعده على التعمق فى دراسة العلوم التى درسها ، الأمر الذى أنعكس عليه فى مرحلة التأليف والإبداع ، فجاء إنتاجه جماً غزيراً ، ومتنوعاً بين المنطق ، والفلسفة ، وإحصاء العلوم ، والموسيقى .... وغير ذلك .

ويمكن التعرف على أهم مؤلفات الفارابى من خلال العرض الموجز لإنجازاته العلمية. وسوف نعرض لخلاصة مذهب الفارابى الفلسفى محاولين بذلك الإجابة على السؤال: هل أتى الفارابى بجديد فى المجتمع العلمى، أم سار على نهج سلفه الكندى ومدرسته؟ وما أثر أعمال الفارابى فى الأجيال اللاحقة؟ وتأتى محاولة الإجابة على هذه التساؤلات فى الفقرات التالية.

ثانياً : مبادئ العملية التعليمية وأسسها فى مدرسة الفارابى

يبتدأ الفارابى بيان الفرق بين التعليم والتأديب، فيوضح أن "التعليم هو إيجاد الفضائل النظرية فى الأمم والمدن . أما التأديب ، فهو طريق إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية فى الأمم "[1].

ويجعل الفارابى الإقناع والتخيل والتعقل طرفاً وأساليباً لتعلم الفضائل أو العلوم النظرية التى تبحث فى المبادئ غير الجسمانية ، "فينبغى أن يعلموا الأشياء النظرية بالطرق الإقناعية ، وأن كثيرا من النظرية يفهمونها بطريق التخيل ، وهى التى لا سبيل الى أن يعلقها

(1) الفارابى ، تحصيل السعادة ، تحقيق جعفر آل ياسين ، ضمن الأعمال الفلسفية ، الجزء الأول ، الطبعة الأولى ، بيروت 1992 ، ص 167 .

الإنسان إلا بعد أن يعقل معلومات كثيرة جداً ، وهى المبادئ القصوى والمبادئ التى ليست جسمانية "[1].

وأما الفضائل العملية والصناعات العملية ، فيعودوا أفعالها بطريقين: أحدهما بالأقاويل الإقناعية والصناعات المنطقية ، والأقاويل الانفعالية وسائر الأقاويل التى تمكن فى النفس هذه الأفعال والملكات تمكيناً تاما حتى تصير عزائمهم نحو أفعالها طوعاً .. فيتم تحصيلها بالتعود على استعمالها .

الطريق الآخر ، هو طريق الإكراه ، ويستعمل مع المتمردين المتعاصين من أهل المدن والأمم الذين لا ينهضون للصواب طوعا من تلقاء أنفسهم ، ولا بالأقاويل ، وكذلك من تعاصى منهم على تلقى العلوم النظرية[2].

وإذا كان من المتعلمين من يقتصر على أحد الطرفين ، فإما أن يتعلم العلوم النظرية ، وإما أن يتعلم العلوم العملية ، ومنهم من يجمع بينهما ، فإن الفارابى يرى أن الطريقين ، النظرى والعملى يجتمعان بالضرورة عند الملوك . فإذا كانت " فضيلة الملك أو صناعته هى استعمال أفعال فضائل ذوى الفضائل ، وصناعات ذوى الصناعات الجزئية، فإنه يلزم ضرورة أن يكون من يستعملهم من أهل الفضائل وأهل الصنائع فى تأديب الأمم . وأهل المدن طائفتين أوليتين : طائفة يستعملهم فى تأديب من يتأدب منهم طوعاً ، وطائفة يستعملهم فى تأديب من سبيله أن يؤدب كرها "[3] . فالملك يحتاج الى أن يعود الى الأمور النظرية

---

(1)الفارابى ، نفس المصدر ، نفس الصفحة .

(2) الفارابى نفس المصدر ، ص 168 .

(3) الفارابى نفس المصدر ، ص 168 - 169 .

المعقولة التى قد حصلت معرفتها ببراهين يقينية .. ثم بعد ذلك يحتاج الى إحصاء أفعال الفضائل والصنائع العملية الجزئية[1].

ويجدر بنا فى هذا المقام أن نعرض بصورة موجزة لمخطط تصنيف العلوم عند الفارابى، وذلك لأهميته المعرفية فى أساس مدرسته.

ثالثا : مخطط تصنيف العلوم عند الفارابى

قام الفارابى فى كتابه " إحصاء العلوم " بمحاولة تصنيف للعلوم المعروفة حتى زمانه . والكتاب طريف فى بابه ، واشتهر ذكره فى بلاد الإسلام ، وأصاب حسن تقدير عند أهل العلم فى الشرق والغرب ، وامتدحه العارفون وعدوه ضروريا لجميع المثقفين والراغبين فى البحث والاطلاع"[2].

قسم الفارابى العلوم الى خمسة أقسام ، خصص الأول لعلم اللسان وأجزائه ، والثاني: فى علم المنطق وأجزائه ، والثالث : فى علوم التعاليم، وهى الهندسة وعلم المناظر ، وعلم النجوم التعليمي ، وعلم الموسيقى وعلم الأثقال ، وعلم الحيل ، والرابع : فى العلم الطبيعى وأجزائه ، وفى العلم الإلهى وأجزائه ، والخامس : فى العلم المدنى وأجزائه ، وفى علم الفقه ، وعلم الكلام . وقد أفاض الفارابى فى بيان أقسامها الفرعية ، وذلك على النحو التالى :

---

(1) الفارابى نفس المصدر ، ص 171 - 172 .

(2) الفارابى ، إحصاء العلوم ، تحقيق عثمان أمين ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط الثالثة 1968 ، مقدمة المحقق ، ص 7 .

1- علم اللسان[1] (اللغة)

علم اللسان فى الجملة ضربان :

أحدهما: حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما، وعلم ما يدل عليه شئ منها.

الثاني : علم قوانين تلك الألفاظ .

وينقسم علم اللسان عند كل أمة الى سبعة أجزاء عظمى ، هى :

أ - علم الألفاظ المفردة الدالة : وهو يحتوى على ما تدل عليه لفظة من الألفاظ المفردة الخاصة بذلك اللسان والدخيل فيه ، والغريب عنه ، والمشهور عند جميعهم .

ب - علم الألفاظ المركبة : وهو علم الأقاويل التى تصادف مركبة عند تلك الأمة ، وهى التى صنعها خطباؤهم وشعراؤهم ، ونطق بها بلغاؤهم وفصحاؤهم .

ج - علم قوانين الألفاظ المفردة : وهو يفحص فى الحروف المعجمة ، عن عددها ، ومن أين يخرج كل واحد منها فى الآت التصويت (الصوت) ، وعما يتركب منها فى ذلك اللسان ، وعما لا يتركب ، وعن أقل ما يتركب منها حتى يحدث عنها لفظة دالة .

د - علم قوانين الألفاظ المركبة ، وهو ضربان :

أحدهما : يعطى قوانين أطراف الأسماء والكلم عندما تركب أو ترتب[2] (النحو).

---

(1) الفارابى ، إحصاء العلوم ، ص 62 .

(2) يقول الفارابى عن علم النحو : علم قوانين الأطراف المخصوص بعلم النحو ، فهو يعرف أن الأطراف إنما تكون أولا للأسماء ، ثم للكلم ، وأن أطراف الأسماء منها ما يكون فى أوائلها مثل ألف لام التعريف العربية ، أو ما قام مقامها فى سائر الألسنة . ومنها ما يكون فى نهاياتها ، وهما الأطراف الأخيرة ، وتلك التى تسمى حروف الإعراب (إحصاء العلوم، ص 62).

الثاني: يعطى قوانين فى أحوال التركيب والترتيب نفسه ، وكيف هى فى ذلك اللسان[1] (الصرف) .

2- علم المنطق[2]

المنطق صناعة تعطى بالجملة القوانين التى شأنها أن تقوّم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات ، والقوانين التى تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل .

ويشتمل المنطق على ثمانية أجزاء : فأنواع القياس ، وأنوع الأقاويل التى يلتمس بها تصحيح رأى أو مطلوب فى الجملة ثلاثة . وأنواع الصنائع التى فعلها بعد استكمالها أن تستعمل القياس فى المخاطبة فى الجملة خمسة: برهانية، وجدلية، وسوفسطائية، وخطابية، وشعرية[3].

3- علم التعاليم[4]

ينقسم هذا العلم الى سبعة أجزاء ، هى :

أ - علم العدد ، وهو علمان :

1- علم العدد العملى : وهو يفحص عن الأعداد من حيث هى أعداد معدودات تحتاج الى أن يضبط عددها من الأجسام وغيرها ، مثل : رجال أو أفراس ، أو دنانير أو دراهم أو غير ذلك من الأشياء ذوات العدد، وهى التى يتعاطها الجمهور فى المعاملات السوقية والمدنية .

---

(1) يقول الفارابى عن علم الصرف : يعرف أن من الألفاظ ما لا ينصرف فى الأطراف كلها، بل إنما هو مبنى على طرف واحد فقط فى جميع الأحوال التى ينصرف فيها غيره من الألفاظ ، ومنها ما ينصرف فى بعضها دون بعض ، ومنها ما ينصرف فى جميعها ، ويحصر الأطراف كلها ، ويميز أطراف الأسماء من أطراف الكلم ، ويحصر جميع الأحوال التى ينصرف فيها الكلم (إحصاء العلوم ، ص 62).

(2) الفارابى ، إحصاء العلوم ، ص 67 ، 79.

(3) أنظر التعريف بهذه الطرق فى موضوع لاحق من المتن .

(4) الفارابى ، إحصاء العلوم ، ص 94 ، وبعدها .

2- علم العدد النظرى : وهو يفحص فى الأعداد بالإطلاق علـــى أنها مجردة فى الذهن عن الأجسام وعن كل معدود منها . وهذا هو الذى يدخل فى جملة العلوم .

ب- علم الهندسة : وهو قسمان :

هندسة عملية : وهى تنظر فى خطوط وسطوح فى جسم خشب إن كان الذى يستعملها نجاراً ، أو فى جسم حديد إن كان الذى يستعملها حداداً ... الخ ، وهكذا كل صاحب هندسية عملية ، فإنه إنما يصور فـــى نفـــسه خطوطاً وسطوحاً وتربيعاً وتدويراً وتثليثاً فى جسم هو المادة التـــى هـــى الموضوعة لتلك الصناعة العملية .

ج - هندسة نظرية :

وهذا العلم هو الذى يدخل فى جملة العلوم ، وهـــو يفحـــص فـــى الخطوط والسطوح والمجسمات على الإطلاق ، عن أشكالها ومقاديرهـــا ، وتساويها وتفاضلها ، وعن أصناف أوضاعها وترتيبها ، وعن جميع مـــا يلحقها مثل النقط والزوايا وغير ذلك .

د - علم المناظر :

وهو يفحص عما يفحص عنه علم الهندسة من الأشكال والأعظـــام والترتيب والأوضاع والتساوى وغير ذلك ، ولكن على أنها فى خطـــوط وسطوح ومجسمات على الإطلاق . ويميز بهذا العلم بين ما يظهـــر فـــى البصر بخلاف ما هو عليه بالحقيقة ، وبين ما يظهـــر عليـــه بالحقيقـــة ، ويعطى أسباب هذه كلها ، ولم هى كذلك ببراهين يقينية ، ويعرف كل مـــا يمكن أن يغلط فيه البصر .

هـ - علم النجوم : والذى يعرف بهذا الأسم علمان :

1- علم أحكام النجوم: وهو علم دلالات الكواكب على ما سيحدث فى المستقبل، وعلى كثير مما هو عليه الآن موجود، وعلى كثير مما تقدم.

2- علم النجوم التعليمي : وهو يفحص فى الاجسام السماوية وفى الأرض عن ثلاث جمل ، أولها : عن أشكالها ، وأوضاع بعضها الى بعض ، ومقادير أبعاد بعضها من بعض . الثانية : عن حركات الأجسام السماوية ، كم هى ، وأن حركاتها كلها كرية . والثالثة : تفحص فى الأرض عن المعمورة منها وغير المعمورة .

و- علم الموسيقى :

وهو علم يشتمل بالجملة على تعريف أصناف الألحان وعلى ما منه تؤلف ، وعلى ماله ألفت ، وكيف تؤلف ، وبأى أحوال يجب أن تكون حتى يصير فعلها أنفذ وأبلغ . والذى يعرف بهذا الأسم علمان :

1- الموسيقى العملية : وهى التى من شأنها أن توجد أصناف الألحان محسوسة فى الآلات التى أعدت لها ، إما بالطبع ، وإما بالصناعة.

2- الموسيقى النظرية : وهى تعطى أسباب كل ما تؤلف منه الألحان ، لا على أنها فى مادة ، بل على الإطلاق .

ز - علم الأثقال :

وهو يشتمل من أمر الأثقال على شيئين : إما على النظر فى الأثقال من حيث تقدر أو يقدر بها ، وهو الفحص عن أصول القول فى الموازين . وإما على النظر فى الأثقال التى تحرك أو يحرك بها .

ح -علم الحيل :

وهو علم وجه التدبير فى مطابقة جميع ما يبرهن وجوده فى التعاليم التى سلف ذكرها بالقول والبرهان على الأجسام الطبيعية ، وإظهارها بالفعل فى الأجسام الطبيعية والمحسوسة .

4- العلم الطبيعي والعلم الإلهى(1)

أ- **العلم الطبيعي** ينظر فى الأجسام الطبيعية وفى الأعراض التى قوامها فى هذه الأجسام ، ويعرف الأشياء التى عنها ، والتى بها ، والتى لها توجد هذه الأجسام والأعراض . وينقسم العلم الطبيعي الى ثمانية أجزاء عظمى :

أولها : الفحص عما تشترك فيه الأجسام الطبيعية كلها ، البسيطة منها والمركبة ، من المبادئ والأعراض التابعة لتلك المبادئ .

الثاني : الفحص عن وجود الأجسام البسيطة ، وكم عددها ، وهذا هو النظر فى العالم ، ما هو ، وما أجزاؤه الأول ، وكم هى ؟

الثالث : الفحص عن كون الأجسام الطبيعية وفسادها على العموم، وعن جميع ما تلتئم به والفحص عن كيف كون الإسطقسات وفسادها ، وكيف تكون عنها الأجسام المركبة وإعطاء مبادئ جميع ذلك .

الرابع : الفحص عن مبادئ الأعراض والانفعالات التى تخص الإسطقسات وحدها دون المركبات عنها .

الخامس : النظر فى الأجسام المركبة عن الاسطقسات ، وما منها متشابهة الأجزاء ، وما منها مختلفة الأجزاء .

السادس : النظر فيما تشترك فيه الأجسام المركبة والمتشابهة الأجزاء ، وهى الأجزاء المعدنية كالحجارة وأصنافها ، وأصناف الأشياء المعدنية ، وما يخص كل نوع منها .

السابع : النظر فيما يشترك فيه أنواع النبات ، وما يخص كل واحد منها، وهو أحد جزئي النظر فى الأجسام المركبة المختلفة الأجزاء .

(1) الفارابى ، إحصاء العلوم ، ص 111 وبعدها.

الثامن : **النظر** فيما تشترك فيه أنواع الحيوان وما يخص كل واحد منها ، وهو الجزء الثانى من النظر فى الأجسام المختلفة الأجزاء .

ب- العلم الإلهى : وينقسم الى ثلاثة أجزاء :

أحدهما : **يفحص** عن الموجودات والأشياء التى تعرض لها بمـــا هى موجودات .

الثاني : **يفحص** عن مبادئ البراهين فى العلوم النظرية الجزئية ، وهى التى ينفرد كل علم منها بالنظر فى موجود خاص ، مثل المنطـــق ، والهندسة ، والعدد ، وباقى العلوم الجزئية الأخرى التى تشاكل هذه العلوم: فيفحص عن مبادئ علم المنطق ، ومبادئ علوم التعاليم ، ومبادئ العلـــم الطبيعي ، ويلتمس تصحيحها وتعريف جواهرها وخواصها .

الثالث : **يفحص** عن الموجودات التى ليـــست بأجـــسام ولا فـــى أجسام: فيفحص عنها أولا هل هى موجودة أم لا ، ويبرهن أنها موجودة ، ثم يفحص عنها هل هى كثيرة أم لا ، فيبين أنها كثيرة ، ثم يفحص عنهـــا هل هى متناهية أم لا ، فيبرهن أنها متناهية ، ثم يفحص هل مراتبها فـــى الكمال واحدة أم مراتبها متفاضلة ، فيبرهن أنها متفاضلة فـــى الكمـــال ، ثم يبرهن أنها على كثرتها ترتقى من عند أنقصها الى الأكمل فالأكمـــل ، الى أن تنتهى فى آخر ذلك الى كامل ما لا يمكن أن يكون شئ أكمل منه ، وهو الله سبحانه وتعالى .

5- فى العلم المدنى ، وعلم الفقه ، وعلم الكلام[1]

أ- العلم المدنى: هو العلم الذى يفحص عـــن أصـــناف الأفعـــال والسنن الإرادية ، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التـــى عنهـــا تكون تلك الأفعال والسنن ، وعن الغايات التى لأجلها تفعل . وهذا العلـــم جزءان :

---

(1) الفارابى ، إحصاء العلوم ، ص 124 وبعدها.

1- جزء يشتمل على تعريف السعادة ، وتمييز ما بين الحقيقة منها والمظنون به ، وعلى إحصاء الأفعال والسير والأخلاق والشيم الإرادية الكلية التى شأنها أن توزع فى المدن والأمم ، وتمييز الفاضل منها من غير الفاضل.

2- جزء يشتمل على وجه ترتيب الشيم والسير الفاضلة فى المدن والأمم ، وعلى تعريف الأفعال الملكية التى بها تمكن الشيم والأفعال الفاضلة وترتب فى أهل المدن ، والأفعال التى بها يحفظ عليهم ما رتّب ومكّن فيهم .

ب- علم الفقه: وهو صناعة يقتدر بها الإنسان على أن يستنبط تقدير شئ مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده عن الأشياء التى صرح فيها بالتحديد والتقدير ، وأن يتحرى تصحيح ذلك على حسب غرض واضع الشريعة بالملة التى شرعها فى الأمة التى لها شرع .

ج- علم الكلام: وهو صناعة أو ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل .

تقييم إحصاء الفارابى

يتضح من العرض الموجز السابق لتصنيف الفارابى للعلوم ، أهمية هذا التصنيف من الناحية المعرفية . فكتاب " إحصاء العلوم " ليس موسوعة علمية بالمعنى الدقيق ، وإنما هو موجز (معرفى) مختصر لعلوم عصر الفارابى يعطى فكرة واضحة بسيطة لكل علم من العلوم .

وهذه الفكرة بمثابة مقدمة معرفية هامة لا يستغنى عنها أى إنسان أراد أن يتعلم علما من هذه العلوم، وهذا ما يجعلنا نعتقد أن أساس تصنيف الفارابى للعلوم أساس معرفى[1].

(1) خالد حربى، المدارس الفلسفية فى الفكر الإسلامى - الكندى والفارابى، م.س، ص64.

يقول الفارابى : قصدنا فى هذا الكتاب أن نحصر العلوم المشهورة علما علما ، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها ، وأجزاء كل ما له منها أجزاء .. وينتفع بما فى هذا الكتـاب ، لأن الإنـسان إذا أراد أن يتعلم علماً من هذه العلوم وينظر فيه ، علم ماذا يقدم ، وفى ماذا ينظـر ، وأي شئ سيفيد بنظره ، وأي فضيلة تنال به ، ليكون إقدامه على ما يقـدم عليه من العلوم على معرفـة وبـصيرة ، لا علـى عمـى وغـرور . وبهذا الكتاب يقدر الإنسان على أن يقايس بين العلوم ، فيعلم أيها افضل ، وأيها أنفع وأوثق وأقوى ، وأيها أهون وأوهى وأضعف .. وبه يتبين أيضا فيمن يحسن علما منها ، هل يحسن جميعه أو بعض أجزائه ، وكم مقـدار ما يحسنه وينتفع به المتأدب المتفنن الذى قـصده أن يـشدو جمـل مـا فى كل علم[1].

ومما يعزز الجانب المعرفى الذى يؤكد عليه كتاب "إحصاء العلوم" أننا إذا تأملنا تقسيمه وجدناه يقدم العلوم العامة أولا ، وهى التى لا غنـى عنها كمدخل معرفى ضرورى لبقية العلوم . قدم الفارابى علـم اللـسان وفروعه ، وأعقبه بعلم المنطق . وتفسير ذلك ظاهر من كلامه : لأن علم اللسان عند كل أمه أداة لتصحيح ألفاظها وتقويم عباراتها ، فوجب تقديمه على سائر العلوم . ثم إن علم اللسان مما لا يستغنى عنـه فـى دراسـة " أوائل صناعة المنطق " لأن موضوعات المنطق هى المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ ، والألفاظ من حيث هى دالة على المعقولات " . وبعـد أن فرغ الفارابى من علم اللسان ، عرض مباشرة لعلم المنطق ، وقدمـه على سائر العلوم لأنه " يعطى جملة القوانين التى شأنها أن تقـوّم العقـل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب " . وبعبارة أخرى لأن قوانين المنطق

---

(1) الفارابى ، إحصاء العلوم ، ص 53 – 55 بتصرف .

قوانين عامة كلية لابد من مراعاتها فى أى علم لعصمة الأذهان من الزلل فى الأحكام . وإذن فتقدم المنطق على العلوم عند الفارابى تقدم بالذات أو بالحيثية ، لأن المنطق فى نظره " رئيس العلوم " وحكمه نافذ فيها[1].

رابعاً : أصناف التلاميذ

يميز الفارابى بين ثلاثة أصناف كثير ما تشهدهم مجالس العلم والتعليم ، إذ يقول : " السامعون ثلاثة : المقصود إقناعه ، والناظر ، والحاكم "[2]. ثم يستطرد فى بيان خصال كل واحد من هؤلاء الثلاثة ، " فالمقصود إقناعه إما أن يكون ابتدأ فاستدعى من القائل إقناعاً فى شئ ما، وأما ان يكون ابتدأه القائل فاستدعى منه قبول شئ ما والإصغاء الى ما يقوله . والمستدعى الإقناع قد يكون قصده استماع الأقاويل ليسمع قولا ينشد أمرا يهواه ، أو يقبل أتم قولين متقابلين "[3].

وهذا الوصف " للمقصود إقناعه " يُعد مثالاً طيبا لطالب العلم الجيد الذى يعمل على استغلال ملكة الجهاز النقدى لديه ، فلا يسلم بالآراء إلا بعد الإقتناع التام بها ، أو يقبل أتم رأيين متقابلين ، إما من " القائل " أو " المناظر " .

والمناظر إما أن يكون خصماً مناصباً للقائل فى القول الذى يقصد به إقناع السامع عائقاً له عن أن يقنعه فيه ، أو يكون خصماً فى الظاهر يتعقب ما يقوله القائل ويستقصى عن ما يأتى به ، وقصده فى الباطن ليزداد قوله عنده إقناعا . وتكون الكلمة الأخيرة للأستاذ " العالم " الذى

---

(1) الفارابى ، إحصاء العلوم ، مقدمة المحقق ، ص 17 – 18 .

(2) الفارابى، كتاب فى المنطق، الخطابة، تحقيق محمد سليم سالم، طبعة دار الكتب1976،ص28.

(3) الفارابى ، كتاب فى المنطق ، الخطابة ، ص 29.

يسميه الفارابى " الحاكم " . " ومن شريطة الحاكم أن تكون له قدرة على جودة التمييز لما هو أشد إقناعا من أقاويل الخصمين "[1] .

وهذا النص على جانب كبير من الأهمية ، إذ أنه يكشف لنا عن الدور الخطير الذى تلعبه المناظرة كوسيلة معرفية هامة جداً فى العملية التعليمية . فالجوانب الإبستمولوجية للمناظرة تتطلب أن يكون المناظر خصماً لرأى من يناظره ، وهو فى نفس الوقت عليه إقناعه برأيه هو عن طريق إبراز الحجج والبراهين الدامغة . ومما لا شك فيه أن هذا الأمر يتطلب حصيلة معرفية وعلمية واسعة ، والتى بها يميز صاحبها ، ويوصف بأنه " مناظر قوى "[2] .

وينصح الفارابى طالب العلم والمعرفة بأن يقرأ قراءات أولية حول موضوع العلم الذى يريد أن يتعلمه ، وذلك لكى يقف على مدى الفائدة التى تناله من جراء الإقدام على دراسة هذا العلم . يقول الفارابى : " الإنسان إذا أراد أن يتعلم علماً من العلوم ، فلينظر فيه على ما يقدمه ، وفيما ينظر ، وأي شئ سيفيد بنظره ، وإغناء ذلك ، وأي فضيلة تناله به ليكون إقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة ، لا على عمى وغرور "[3].

يكشف النص عن خاصية هامة فى عملية طلب العلم ، وهى عدم التسرع والأخذ بقشور موضوع العلم المراد دراسته وتعلمه ، دون لبه الذى يتطلب التعمق فى مضمونه . وهذه الخاصية تشبه تماما ما هو متبع الآن فى مرحلة الدراسات العليا ، من حيث أن الأستاذ " الجاد " ينصح

---

(1) الفارابى ، كتاب فى المنطق ، ص 29.

(2) للوقوف على بقية الجوانب الإبستمولوجيه للمناظرة وأهميتها ، وأسس هذا الفن عند العرب، أنظر كتابى: مبادئ علم الحوار العربي الإسلامي، دار الوفاء، الإسكندرية 2005.

(3) الفارابى ، إحصاء العلوم ، ص 53 – 54.

طلابه بكثرة القراءة " حول " و "فى " الموضوع المراد دراسته لفترات طويلة قد تصل الى أعوام !

وبعد أن بين الفارابى أن التعليم بصفة عامة يتضمن العلوم النظرية والعملية ، ولكل نوع منهما طرق وأساليب خاصة فى تحصيله ، يعود ويخصص " للنظر الفلسفى " وحده شروطاً ينبغى أن تتوفر فيمن يشرع فيه ، وهى كما يلي[1]:

- أن يكون جيد الفهم والتصور .
- أن يكون بالطبع محباً للصدق وأهله ، والعدل وأهله .
- غير جموح ولا لجوج فيما يهواه .
- أن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس .
- ورعاً ، سهل الانقياد للخير والعدل ، عسر الانقياد للشر والجور .
- قوى العزيمة على الصواب .
- صحيح الاعتقاد لآراء الملة التى نشأ عليها ، متمسكاً بالأفعال الفاضلة التى فى ملته غير مخل بكلها أو بمعظمها .

واضح أن هذه الشروط ابستمولوجية ينبغى أن تتوافر لأفراد الجماعة العلمية ، فلسفية كانت أم غير فلسفية .

ويشرح الفارابى مجموعة من المصطلحات ذات الأهمية للبحث العلمى، ولا غنى عنها لأى طالب علم ، مثل :

1-الخطابة، ويعنى بها: " صناعة قياسية ، غرضها الإقناع"[2] ، وتنتهى الى أنه " لابد أن يقع فى الاعتقاد للشئ إما الصدق ، وإما الكذب ، الإيجاب أو السلب "[3].

---

(1) الفارابى ، علم المنطق ، ضمن إحصاء العلوم ، ص 43.

(2) الفارابى ، علم المنطق ،ضمن إحصاء العلوم ، ص 43.

(3) الفارابى ، نفس المصدر ، ص 8.

ولما كانت عملية التعليم تقوم فى جزء هام منها علـى المخاطبـة التى تقوم أساساً على الأقاويل ، فإن الفارابى يميز فيها – أي المخاطبة – بين خمسة أنواع يرى أنها تستعمل لتصحيح شئ ما فى الأمـور كلهـا ، وهذه الأنواع هى كما يلي[1]:

أ – المخاطبة أو الأقاويل البرهانية التى من شأنها أن تفيد العلـم اليقين فى المطلوب الذى نلتمس معرفته ، سواء استعملها الإنسان فيما بينه وبين نفسه فى استنباط ذلك المطلوب ، أو خاطب بها غيره ، أو خاطبـه بها غيره فى تصحيح ذلك المطلوب .

ب – الأقاويل الجدلية ، وهى التى تستعمل فى أمرين ، أحدهما : أن يستعمل المجادل الأشياء والأقاويل المشهورة وغير المشهورة فى غلبة من يجادلة . والثانى : أن يلتمس بها الإنسان إيقاع الظن القوى فى رأى ، قصد تصحيحه ، إما عند نفسه ، وإما عند غيره حتى يخيل أنه يقين مـن غير أن يكون يقينا .

ج – الأقاويل السوفسطائية، التى من شـأنها أن تغلـط وتـضلل وتلبس ، وتوهم فيما ليس بحق أنه حق ، وفيما هو أحق أنه ليس بحـق ، وتوهم فيمن ليس بعالم أنه عالم نافذ ، وتوهم فيمن هو حكيم عالم أنه ليس كذلك .

د– الأقاويل الخطبية ، وهى التى يلتمس بها إقناع الإنسان فى أي رأى كان ، وأن يميل ذهنه الى أن يسكن الى ما يقال لـه ويـصدق بـه تصديقاً ما ، إما أضعف ، وإما أقوى .

هـ– الأقاويل الشعرية ، وهى التى تركب من أشياء شأنها أن تخيل فى الأمر الذى فيه المخاطبة حالاً ما أو شيئاً أفضل أو أخس فى مخاطبـة إنسان يستنهض لفعل شئ ما باستفزازه إليه واستدراجه نحوه .

---

(1) الفارابى ، علم المنطق ضمن الإحصاء ، ص 79 – 84.

ومع أن الضمائر والتمثيلات من الأشياء التى من شأنها أن يكون بها الإقناع ، إلا أن الفارابى يستنكر استخدامها فى العلوم من قبل قوم عند معاندتهم المخالفين لهم فى آرائهم ، فينتقصونهم فى أشياء شخصية لا تمت للعلم بصلة كالأسم ، والبلد وصناعة الوالد . يقول الفارابى فى ذلك " وربما التمس الخطيب تفضيل نفسه ونقص خصومه لا فى الأمر الذى فيه كلامه ، بل يفضل نفسه وينتقص خصومه فى أشياء أُخر خارجة عن الأمر الذى فيه يتخاطبون ، كما فعل جالينوس فى أن يفضل نفسه بذكر فضيلة أبيه وبلده ، وينتقص خصومه بذكر نقائص آبائهم وبلدناهم . فإنه ذكر فى كتاب " حيلة البرء " حين ناقض " ثاسلس " الطبيب بأن ذكر خساسة صناعة أبيه . وكما فعل فى المقالة الأخيرة من كتابه فى آراء أبقراط وأفلاطون ، حيث ناقض مندبريس الذى رد عليه شيئا مما فى كتابه . فإنه تنقصه حيث ذكر أنه قد نشأ فى قرى بائنة عن المدن الكبار ، وفضل نفسه بأنه أقام برومية الكبرى التى هى فيما ذكر كثير من الشعراء أنها العالم الصغير "[1] .

وهذا الاستنكار من الفارابى متفق عليه من السواد الأعظم من المتعلمين والعلماء على مر العصور ، إذ لا علاقة البتة بين علم الفرد ، وبيئته " المتخلفة " أو " الفقيرة " التى نشأ فيها ، أو بينه وبين صناعة والده المتواضعة ... الى آخر الظروف الشخصية والمعيشية . ولنا فى عميد الأدب العربي أبرز الأمثلة فى العصر المعاصر .

2- **الظن واليقين:** الأول يعنى الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض، أما اليقين فيعنى ، اطمئنان النفس الى حكم ما . والظن واليقين عند الفارابى " يشتركان فى أنهما رأى . والرأى هو أن يعتقد فى الشئ أنه كذا،

---

(1) الفارابى ، كتاب فى المنطق ، ص 32 – 33 بتصرف.

أو ليس كذا "[1]. والظن يقوى ويضعف . ومنه لا يشعر الإنسان بعناده ، ومنه ما يشعر بعناده ويقدر على إحضاره ، إما فيما بينه وبين نفسه ، أو فيما يخاطب به غيره . وأوثق الظنون عند كل إنسان ، هو ما بذل وسعه فى تعقبه فلم يحصل له عنده معاند ، أو فسخ كل معاند[2].

وكلام الفارابى هذا قريب من معنى مبدأ التكذيب الذى نادى به كارل بوبر فى العصر الحديث .

فقول الفارابى " ... وأوثق الظنون عند كل إنسان ، هو ما بذل وسعه فى تعقبه ، فلم يحصل عنده معاند " يقترب بوجه من الوجوه من قول بوبر القائل بإن " قابلية تكذيب النسق هى ما يمكن أن نأخذه معيارا للتمييز "[3]. فإذا كانت لدينا نظرية ما ، مرت بمراحل الاختبار واجتازتها، فإن النظرية عندئذ تصبح أفضل من غيرها من النظريات التى لم تخضع للأختبار . ويعنى الاختبار أننا ننتقل من نظريات أقل قابلية للتكذيب الى نظريات أكثر قابلية للتكذيب والفرق بين الفارابى وبوبر ، أن الأخير يتحدث عن " التكذيب " للنظريات العلمية الإمبريقية (التجريبية) ، والفارابى يتحدث عن " التعنيد " (معاند) للآراء والظنون والأفكار بصفة عامة .

وينصح الفارابى الذى يريد أن يصل الى الحق واليقين أن يسلك طريقاً واحداً لا طرقاً مختلفة ، لأن اختلاف الطرق والسبل قد يؤدي الى اليقين والظن معاً وهما متناقضان لا يجتمعان . وقد تؤدي الى اعتقادات مختلفة فى أي علم مطلوب تحصيله وعلى ذلك ينبغى أن نستعمل

---

(1) الفارابى ، كتاب فى المنطق ، ص 9.

(2) الفارابى ، نفس المصدر ، ص 10 ، 12 بتصرف.

(3) كارل بوبر، منطق الكشف العلمى ، ترجمة وتقديم ، ماهر عبد القادر محمد ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية 2000 ، ص 57 .

فى مطلوب ما طريقاً يفضى بنا الى الإقناع فيه .. فإذا حـددنا الطريـق الصحيح لتعلم العلم المطلوب ، وذلك بمعرفة شروطه وأحواله ، وما ينبغى أن تكون عليه مقدماته الأولى، وبأى ترتيب ترتب حتى تفضى لا محالـة بالفاحص المتعلم الى الحق نفسه ، والى اليقين فيه ... فإذا عرفنـا هـذه كلها، شرعنا حينئذ فى التماس علم الموجودات ، وذلك إما بفحصنا نحـن بأنفسنا ، وإما بتعلم غيرنا لنا ، وبذلك نكون على دراسة بكيفية الفحـص وكيفية التعليم والتعلم بمعرفة الأشياء التى ذكرناها . وبهذه القواعد نقـدر أن نميز فيما استنبطنا نحن ، هل هو يقين أو ظن ، أو هو الشئ نفـسه ، أو خياله ومثاله ، وكذلك أيضا نمتحن بما قد تعلمناه من غيرنا ، وما نعلمه نحن غيرنا[1].

ويرى الفارابى أن وثاقة الظن تتم بالأستقصاء فيه ، وتعقبه الى أن يبلغ حيث لا يشعر بمعاند الرأى . وهو يحدد أساليب استقصاء الظن فى : الطرق الخطبية ، والطرق الجدلية ، وأخفى من الجدلية ، الطرق البرهانية لأنها لا يكاد يشعر صاحبها بها من تلقاء نفسه ، حيث تحتاج الى مران من نوع خاص . ويدلل الفارابى على استعمال تلك الطرق التعليمية بالرجوع الى تاريخ الفلسفة ، حيث يذكر أن المتفلسفين كانوا يستعملون عند فحصهم عن الأمور النظرية الطرق الخطبية مدة طويلة ، لأنهم لم يكونوا شـعروا بغيرها ، الى أن شعروا أخيراً بالطرق الجدلية . فرفضوا الخطبيـة فـى الفلسفة، واستعملوا فيها الجدلية، واستعمل كثير منهم الطرق السوفسطائية. ولم يزالوا كذلك الى زمان أفلاطون ، فكـان أول مـن شـعر بـالطرق البرهانية ، وميزها عن الجدلية والسوفسطائية والخطبيـة والـشعرية .. لكن من غير ان يشرع لها قوانين كلية ، الى أن شـرع أرسـطوطاليس

(1) الفارابى ، تحصيل السعادة ، ضمن الأعمال الفلسفية، م. س، ص 121 ، 123 بتصرف.

فى كتاب البرهان .. فوضع لها قوانين كلية مرتبة ترتيباً صناعياً ، وأثبتها فى المنطق . فرفض المتفلسفون مذ ذلك تلك الطرق القديمة التى كان الأقدمون يستعملونها فى الأمور النظرية التى يلتمس بها اليقين ، وجعلوا الجدلية تستعمل فى الرياضية ، وفى تعليم الجمهور كثيراً من الأشياء النظرية . وجعلوا السوفسطائية للمحنة والتحدى . وجعلوا الطرق الخطبية تستعمل فى الأمور المشتركة للصنائع كلها ، وهى التى لا يمكن أن يستعمل فيها طريق يختص بصناعة دون أخرى ، بل للصانع بأسرها ، وفى تعليم الجمهور كثيراً من الأشياء النظرية وفى تعليم الإنسان الذى ليس من أهل صناعة ما الأشياء الخاصة بتلك الصناعة متى أحتيج الى ذلك فى وقت ما .. والصنائع الظنونية هى التى شأنها أن تحصل عنها الظنون فى موضوعاتها التى أعدت ، وتلك هى الخطابة والتعقل . والصنائع العملية كالطب والفلاحة والملاحة وأشباهها . وكل واحد منها سوى الخطابة تجتهد وتتحرى الصواب فى كل ما إليه أن يفعله ، أو أن يفعل فيه[1].

وإذا كان الفارابى فى " تحصيل السعادة " يضع الوسائل أو الأشياء الإنسانية التى إذا حصلت فى الأمم ، حصلت لهم السعادة فى الدنيا والآخرة . وهذه الوسائل على أربعة أجناس : الفضائل النظرية والفضائل الفكرية ، والفضائل الخلقية والصناعات العملية ، فإننا نرى أن الفضائل الثلاث الأولى ما هى إلا " علم " ينبغى على طالبه الجد فى تحصيله . ولا أساس لأى علم بدون العمل ، أو بالأحرى " الصناعات العملية " .

---

(1) الفارابى ، تحصيل السعادة ، ص 22 – 23 بتصرف.

والفضائل النظرية هى العلوم التى تهدف الى تحصيل الموجودات وهذه العلوم منها ما يحصل للإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدرى كيف ، ومن أين حصلت ، وهى العلوم الأول ، أو المعارف الفطرية التى يولد الإنسان وذهنه مزوداً بها ، وما عليه إلا أن يستكشفها عن طريق التعليم . ومن أمثلتها ، المبادئ الرياضية ، وقوانين الفكر الأساسية .. وغيرها . وتعتبر هذه العلوم الأول بمثابة المقدمات الأولى التى يصير الإنسان المتعلم منها الى النوع الآخر من الفضائل النظرية وهى " العلوم التى تحصل عن فحص واستنباط وتعليم وتعلم "[1].

وهذه العلوم تكون مجهولة أول الأمر بالنسبة للإنسان المتعلم الذى يقبل على تعلمها . ويتم تحصيلها بالتعليم والتعلم والفحص فى مكنونها . وإذا استطاع الإنسان المتعلم أن يستنبط من مقدمات هذه العلوم – التى تعلمها – اعتقاد أو رأى ، فيكون فى هذه الحالة قد توصل الى نتائج جديدة من تلك العلوم . يقول الفارابى : " والأشياء التى يلتمس علمها بفحص أو تعليم هى التى تكون أول الأمر مجهولة ، فإذا فحص عنها والتمس علمها صارت مطلوبة . فإذا حصل للإنسان فيما بعد ذلك عن استنباط أو تعلم ، اعتقاد أو رأى أو علم ، صارت نتائج "[2].

ومن الأدلة الواضحة على أن الفارابى قد أعلى من شأن " التعليم " أنه جعله من أخص خصال رئيس المدينة الفاضلة حيث أوجب عليه "أن يكون محباً للتعليم ، والاستفادة ، منقادا له ، سهل القبول ، لا يؤلمه تعب التعليم ولا يؤذيه الكد الذى يناله منه"[3]. كما يجعل الفارابى للرئيس

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) نفس المصدر نفس الصفحة.

(3) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، طبعة القاهرة 1906 ، ص 88.

الثانى – والذى اجتمعت فيه شرائط الرئيس الأول مـــن مولـــده وصـــباه وخصاله – ست خصال لا تخرج معظمها عن التعليم ، والعلم والحكمة ، ومنها: " أن يكون حكيما .. وأن يكون عالما لـــه جـــودة اســـتنباط فيمـــا لا يحفظ عن السلف فيه شريعة ، ويكون فيما يستنبطه من ذلـــك محتـــذياً حذو الأئمة الأولين "[1].

يتضح من هذا النص وخاصة الشرطين الأول والثانى ، أن العلـــم والحكمة ينبغى أن يكونا من أخص خصائص الرؤساء . أما الشرط الثالث فنستطيع أن نتلمس فيه دعوة من الفارابى لرئيس المدينة أن يبلغ علمه حداً الى الدرجة التى معها يستطيع أن يأخذ بالأجتهاد أحد مـــصادر التـــشريع الإسلامي . ومن المعلوم أن الأخذ بهذا المبدأ لا يصح إلا لأولى الأمر من العلماء وأصحاب الهمم الذين وهبهم الله نصيباً من العلم والحكمة يـــسمح لهم بالأجتهاد فيما لم يرد فيه نص (كتاب وسنة)، أو إجماع من الحوادث والمتغيرات .

وهذه الشروط العلمية التى وضـــعها الفـــارابى لـــرئيس المدينـــة الفاضلة، هى أقرب ما تكون لـــرئيس المدينـــة العلميـــة، أو الفلـــسفية ، أو بالأحرى رئيس الجماعة العلمية .

ويعزو الفارابى بقاء المدينة الفاضلة الى علم وحكمـــة رئيـــسها ، إذ لابد أن يكونا جزءاً من الرئاسة ، وذلك حتى يستطيع الرئيس تـــسيير المدينة وتسييرها . و " إن لم تكن الحكمة جزءا من الرياسة وكانت فيهـــا سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك . وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك . وكانت المدينة تعرض للهلاك . فإن لم يتفـــق أن يوجد حكيم تضاف إليه ، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك "[2].

---

(1) الفارابى ، المصدر نفسه ، ص 89.

(2) الفارابى ، المصدر نفسه ، ص 90.

وإذا كان العلم والحكمة من أخص خصال رئيس المدينة الفاضلة ، فإن رئيس المدينة الضارة[1] يكون على العكس تماما منه ، فهـو " ممـن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك ، ويكون قد استعمل فى ذلك التنويهات والمخادعات والغرور "[2].

خامساً : بنّية نظرية العلم عند الفارابى

يقرر الفارابى فى كتابـه " الحـروف " أن مقـالات " الكميـة " و "الكيفية " و" الأين "، و " الإضافة "، و " الوضع " ، و " أن يكون له "، و " أن يفعل " ، و " أن يفعل " ، "وأن " بنفعل "[3] ، هى بمثابـة البنيـة أو الأسس الرئيسة ، أو الموضوعات الأول لصناعة المنطـق ، والعلـم الطبيعي ، والعلم المدنى ، وعلم التعاليم ، وعلـم مـا بعـد الطبيعـة[4]. فهذه المقولات منطقية من حيث هى مدلول عليها بألفاظ ، ومن حيث هى كلية ، ومن حيث هى محمولة وموضوعة ، ومن حيث هى معرّفة بعضها

(1) أحد مضادات المدينة الفاضلة . أما بقيتها كما يرى الفارابى ، فهى المدينـة الجاهليـة ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة الضالة.

(2) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص 93 .

(3) يعرف الفارابى هذه المقولات ويسميها هكذا : إن أعلى جنس يوجد فى الأنواع التى تعرفنا فى مشار إليه كما هو يمسى الكمية . وأعلى جنس يعم جميع الأنواع التى تعرفنا فى مشار إليه أين هو يسمى " الأين " . وكذلك يسمى أعلى جنس يعم جميع الأنواع التى تعرفنا فـى مشار إليه متى هو ، أو كان أو يكون يسمى متى . وأعلى جنس يعم جميع الأنواع التـى تعرفنا فى مشار إليه أنه مضاف يسمى " الإضافة " وأعلى جنس يعم جميع الأنواع التـى تعرفنا فى مشار إليه أنه على وضع ما أو موضوع وضعاً ما يسمى " الوضع " . وأعلـى ما يعرف فى مشار إليه أن له ما يتغشى جسمه يسمى " أن يكون له " . وأعلى ما يعـرف فيه أن يفعل يسمى " أن يفعل " وأعلى ما يعرف فيه أن ينفعل يسمى "أن ينفعل " (الفارابى، كتاب الحروف ، تحقيق محسن مهدى ، دار الشروق ، بيروت (د . ت) ، ص 72 .

(4) الفارابى ، كتاب الحروف ، ص 66.

ببعض . أما العلم الطبيعي فإنه ينظر فى سائر المقولات التى توجب ماهية أنواع المشار إليه . بينما يقتصر علم التعليم على ماذا هو كل واحد من هذه الأنواع . وينظر علم ما بعد الطبيعة فى ما تحتوى عليه المقولات من جهة أسباب الأمور حتى فيما تحتوى عليه التعاليم منها والعلم المدنى وما يشتمل عليه من الصنائع العملية . وعند ذلك تتناهى العلوم النظرية.

والمقولات موضوعة أيضاً لصناعة الجدل والسوفسطائية ، ولصناعة الخطابة ، ولصناعة الشعر ، ثم للصنائع العملية . فالمشار إليه الذى إليه تقاس المقولات كلها هو الموضوع للصنائع العملية . فبعضها يعطيها كمية ما ، وبعضها يعطيه كيفية ما ، وبعضها أيناً ما ، وبعضها وضعاً ما ، وبعضها إضافة ما ، وبعضها يعطيه أن يكون فى وقت ما يتغشى سطحه ، وبعضها أن يفعل ، وبعضها أن ينفعل ، وبعضها يعطيه أثنين من هذه ، وبعضها ثلاثة من هذه ، وبعضها أكثر من ذلك . فإنك إذا تأملت موضوع صناعة من الصنائع العملية وجدته شيئا ما مشار إليه ، وإليه تقاس المقولات . والصناعة فى نفس إنسان إنما تلتئم من أنواع موضوعات ، ومن أنواع الأشياء التى تعطى ذلك الموضوع وتفعل فيه ، فإذا فعلت ، فعلت فى مشار إليه من النوع المعقول ، وذلك خاص بصناعة الخطابة وصناعة الشعر ، وفيما يختصان به ، دون السوفسطائية والجدل والفلسفة . فإن كل واحدة منها إنما تتكلم وتخاطب حين ما تتكلم وتخاطب فى المشار إليه : من التى اليها تقاس المقولات وتعرف بأشياء مما فى المقولات . أما الخطابة ، فإنما تلتئم من نوع ما فيه تقنع ، ومن نوع ما إياه يخيل[1].

---

(1) الفارابى، كتاب الحروف، ص 70.

ولكن إذا كانت العلوم كلها تحتاج الى المقولات السابقة ، فهل تقوم هذه العلوم جميعا فى مرتبة واحدة ، أم أن هناك تمايزاً لبعضها الآخــر ؟ يجيب الفارابى عن هذا السؤال تحت عنوان : تمايز العوم :

يذهب الفارابى الى أن العلوم جميعاً ليست فى مرتبــة واحــدة ، فالبعض يتمايز عن الآخر من ناحية الأهمية ، وأن أكمل وأشرف العلــوم على إطلاقها هو العلم الإلهى ، وتأتى هذه الخصوصية للعلم الإلهى من أنه يبحث فى " الواحده " الذى أفاد كل واحد سواه الوجود ، وجميع العلوم إنما وضعت للبحث فيما أوجده الواحد أو " الأول " . لذلك فهى تتــدرج كلهــا تحت العلم الإلهى الذى يقسمه الفارابى الى ثلاثة أجزاء هى[1]:

أحدهما يفحص عن الموجودات والأشياء التى تفرض لها بما هى موجودات .

الثانى يفحص عن مبادئ البراهين فى العلوم النظرية الجزئيــة ، وهى التى ينفرد بها كل علم منها بالنظر فى موجــود خــاص ، مثــل : المنطق والهندسة وباقى العلوم الجزئية الأخرى التى تشاكل هذه العلــوم ، فيفحص عن مبادئ علم المنطق ، ومبادئ علوم التعاليم ، ومبادئ العلــم الطبيعي ، ويلتمس تصحيحها وتعريف جواهرها وخواصها .

الثالث يفحص عن الموجودات التى ليست بأجسام ولا فى أجسام ، فيفحص عنها أولا من ناحية وجودها ، فهل هى موجودة أم لا ، ويبرهن أنها موجودة ، ثم يفحص عنها هل هى كثيرة أم لا ، فيبين أنها كثيرة ، ثم يفحص عنها هل هى متناهية أم لا ، فيبرهن أنها متناهية ، ثم يفحص عن مراتبها فى الكمال ، هل هى واحدة ، أم متفاضلة ، فيبرهن أنها متفاضلة فى الكمال ، ثم يبرهن أنها على كثرتها ترتقى من عند أنقصها الى الأكمل

---

(1) الفارابى ، إحصاء العلوم ، ص 170 - 173 بتصرف.

فالأكمل ، الى أن تنتهى فى آخر ذلك الى كامل ما لا يمكن أن يكون شئ هو أصلا فى مثل مرتبة وجوده ، ولا نظير لـــه ولا ضـــد ، والـــى أول لا يمكن أن يكون قبله أول ، والى متقدم لا يمكن أن يكون شئ أقدم منه ، والى موجود لا يمكن أن يكون استفاد وجوده عن شئ أصلاً ، وأن ذلـــك الواحد هو أول والمتقدم على الإطلاق وحده . ويبين أن سائر الموجودات متأخرة عنه فى الوجود ، وأنه الموجود الأول الذى أفاد كل واحد ســـواه الوجود ، وأنه هو الحق الذى أفاد كل ذى حقيقة ســـواه الحقيقـــة ، وأنـــه لا يمكن أن يكون فيه كثرة أصلا بوجه من الوجوه ، بل هو أحـــق بأســـم الواحد ومعناه . باسم الوجود ومعناه ، وهو الله عز وجل تقدست أسماؤه . ثم يمعن بعد ذلك فى باقى ما يوصف به الله الى أن يستوفيها كلها .

ثم يعرف كيف حدثت الموجودات عنه ، وكيف اســـتفادت عنـــه الوجود . ثم يفحص عن مراتب الموجودات ، وكيف حصلت لهـــا تلـــك المراتب ، وبأى شكل يستأهل (يكون مؤهلا) كل واحد منها أن يكون فـــى المرتبة التى هو فيها . ويبين كيفية انتظام وارتبـــاط بعـــضها بـــبعض ، وبأى شئ يكون ارتباطها وانتظامها ، ثم يمعن فى إحصاء بـــاقى أفعالـــه عز وجل فى الموجودات الى أن يستوفيها كلها ويبين أنه لا جور فى شئ منها ولا خلل ولا تنافر ولا سوء نظام ، ولا ســـوء تـــأليف ، وبالجملـــة لا نقص فى شئ منها ولا شر أصلاً .

ثم يشرع بعد ذلك فى إبطال الظنون الفاسدة التى ظنت بالله عـــز وجل فى أفعاله بما يدخل النقص فيه وفى أفعاله وفى الموجـــودات التـــى خلقها ، فيبطلها كلها ببراهين تفيد العلم اليقين الذى لا يمكـــن أن يـــداخل الإنسان فيه ارتياب ولا يخالطه فيه شك ، ولا يمكن أن يرجع عنه أصلاً .

والفارابى لا يحفل كثيرا بالعلوم الجزئية ، وهو يحصر كل جهده فى المنطق ، وفيما بعد الطبيعة ، وفى أصول علم الطبيعة ، والفلسفة عنده هى العلم بالموجودات بما هى موجودة ، ونحن بتحصيل هذا العلم نتـشبه بالله . والفلسفة عنده هى العلم الوحيد الجامع الذى يضع أمامنـا صـورة شاملة للكون[1].

ويشكل بحث الفارابى فى هذه العلوم مجمل فلسفته ، وخاصة بحثه فيما بعد الطبيعة ، والعلم الطبيعى . ونحن هنا لا نتحـدث عـن فلـسفة الفارابى فى مجملها ، بل نتساءل عن وضع المنطق وأهميتـه فـى هـذه الفلسفة .

سادساً : الغرض من المنطق ، وأهميته فى البناء المعرفى عند الفارابى

يذهب الفارابى الى أن صناعة المنطق تعطى بالجملة القوانين التى شأنها أن تقوّم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق فـى كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات والقوانين التى تحفظه وتحوطـه من الخطأ والزلل والغلط فى المعقولات .. التى هى أشـياء لا يمكـن أن يكون قد غلط فيها أصلا، وهى التى يجد الإنسان نفسه كأنها فطرت على معرفتها واليقين بها: مثل أن الكل أعظم من جزئه، وأن كل ثلاثة فهو عدد فرد، وأشياء أُخر يمكن أن يغلط فيها ويعدل عن الحق الى ما ليس بحـق، وهى التى شأنها أن تدرك بفكر وتأمل وعن قياس واستدلال. ففى هذه دون تلك يضطر الإنسان الذى يلتمس الوقوف على الحق اليقين فى مطلوباتـه كلها الى قوانين المنطق، وفى كل ما نلتمس تصحيحه عند أنفسنا، وفيمـا نلتمس تصحيحه عند غيرنا، وفيما يلتمس غيرنا تصحيحه عندنا[2].

---

(1) دى بور ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة أبو ريدة ، م . س ، ص 202.

(2) الفارابى ، المنطق ، ضمن إحصاء العلوم ، ص 67 – 69 بتصرف.

واضح أن الفارابى يبين أهمية المنطق ببيان الغرض من وضعه ، ويمكن أن نصوغ تلك الأهمية فى نقاط محددة فيما يلي :

1. المنطق آلة أو صناعة تعصم الذهن من الوقوع فى الخطأ والزلل .
2. تحفظ قوانين المنطق الإنسان من الغلط فى المعقولات الفطرية أو القوانين الأولية مثل : الكل أكبر من الجزء ، والثلاث عدد مفرد.
3. يلجأ الإنسان الى قوانين المنطق التماسا للحق فى مطلوباته كلها.
4. يلجأ الإنسان الى قوانين المنطق فى كل ما يريد تصحيحه عند نفسه ، وعند غيره ، ويلجأ اليها غيره فيما يريد تصحيحه عنده.

وعلى النقيض من منفعة العلم بالمنطق يبين الفارابى مضرة الجهل به ، فإذا جهلنا المنطق كان حالنا فى جميع هذه الأشياء بالعكس وعلى الضد. وأعظم من جميع ذلك وأشنعه هو ما يلحقنا إذا أردنا أن ننظر فى الآراء المتضادة ، أو نحكم بين المتنازعين فيها ، وفى الأقاويل والحجج التى يأتى بها كل واحد ليصحح رأيه ويزيف رأى خصمه . فإنا إن جهلنا المنطق لم نقف من حيث نتيقن على صواب من أصاب منهم كيف أصاب، ومن أي جهة أصاب ، وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه ، ولا على غلط من غلط منهم أو غالط كيف ومن أي جهة غالط أو غلط ، وكيف صارت حجته لا توجب صحة رأيه ، فيعرض لنا عند ذلك إما أن نتحير فى الآراء كلها حتى لا ندري أيها صحيح وأيها فاسد ، وإما أن نظن أن جميعها على تضادها حق ، أو نظن أنه ليس ولا فى شئ منها حق ، وإما أن نشرع فى تصحيح بعضها وتزييف بعضها ، ونروم تصحيح ما نصحح وتزييف ما نزيف من حيث لا ندرى من أى وجه هو كذلك[1].

---

(1) الفارابى ، المنطق ، ص 71.

ويؤكد الفارابى على أهمية المنطق حتى إذا ظن البعض أن هناك بدائلا يمكن أن تغنى عنه مثل بعض الفنون والعلوم ، ومنها الخبرة بفـن الحوار والجدل ، أو علم الهندسة والعدد . ويرى الفارابى أن من يـزعم ذلك يكون تماماً كالذى يزعم الاستغناء عن " النحـو " بحفـظ الأشـعار والخطب والاستنكار من روايتها . فأما " من زعم أن الدربـة بالأقاويـل والمخاطبات الجدلية ، أو الدربة بالتعاليم ، مثل الهندسة والعدد ، تغنى عن علم قوانين المنطق أو تقوم مقامه ، وتسدد الإنسان الى الحق واليقين حتى لا يغلط فى شئ من سائر العلوم أصلاً ، فهو مثل من زعـم أن الدربـة والارتياض بحفظ الأشعار والخطب والاستكثار من روايتها يغنى عن أن لا يلحق الإنسان فى قوانين النحو ويقوم مقامها ويفعل فعلها "[1].

وطريقة البرهان الذى نتوصل به من المعلوم اليقينى الى المجهول هى ، عند الفارابى المنطق على الحقيقة ، وليس البحـث فـى المعـانى والحدود (المقولات) ، وفى تأليف القضايا منها (أرمينوطيقى) وكذلك الأقسية (أنا لوطيقا الأولى) إلا توطئه للبرهان . وأهم مقاصد البرهـان هو الوصول الى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه فى جميع المعارف ، والفلسفة يجب أن يكون هذا العلم.

وكأن بالفارابى هنا يتساءل : كيف يحل الخاص " النحو " محـل العام " المنطق " ؟ فمع أنهما يشتركان فى أن كلا منهما يعطـى قـوانين الألفاظ ، إلا أن " علم النحو إنما يعطى قوانين تخص الفاظ أمة ما ، وعلم المنطق إنما يعطى قوانين مشتركة تعم الفاظ الأمم كلها ، مثل أن الألفـاظ منها مفردة ، ومنها مركبة ، والمفردة أسم وكلمة واداة ، وأن منها ما هى

(1) الفارابى ، إحصاء العلوم ، ص 73 .

موزونة وغير موزونة وأشباه ذلك "[1] . فالمنطق عند الفـــارابى قـــانون للتعبير بلغة العقل الإنساني عند جميع الأمم . والنحو يختص بلغة شــعب واحد لأن أحواله " تخص لسانا دون لسان ، مثـــل أن الفاعـــل مرفـــوع والمفعول به منصوب ، والمضاف لا يدخل فيه ألف لام التعريف ، فـــإن هذه وكثيراً غيرها يخص لسان العرب .. وكقول النحويين من العـــرب : إن أقسام الكلام فى العربية أسم وفعل وحرف . وكقول نحوى اليونـــانيين أجزاء القول فى اليونانية اسم وكلمة وأداة . وهذه القسمة لا توجـــد فـــى العربية فقط ، أو فى اليونانية فقط ، بل فى جميع الألسنة ، وقـــد أخـــذها نحويو العرب على أنها فى العربية ، ونحويو اليونـــان علـــى أنهـــا فـــى اليونانية ، فهذا هو الفرق بين نظر أهل النحو فى الألفاظ ، وبين نظر أهل المنطق فيها ، وهو أن النحو يعطى قوانين تخص الفاظ أمة ما ، ويأخذ ما هو مشترك لها ولغيرها ... والمنطق يعطى قوانين تشترك فيهـــا الفـــاظ الأمم، ويأخذها من حيث هى مشتركة ، ولا ينظر فى شئ مما يخص الفاظ أمة ما ، بل يوصى أن يؤخذ ما يحتاج إليه من ذلك من أهل العلم بـــذلك اللسان "[2].

وبذلك يتضح الغرض من المنطق فى البناء المعرفى عند الفارابى، فالمنطق يعطى القوانين التى تقوّم العقل وترشده نحو الحق فى كـــل مـــا يمكن أن يغلط فيه . وإذا كان العقل هو الذى يستنبط ، أو يضع العلـــوم ، إذن فإن هذه العلوم لا تستغنى بالتبعية عن المنطق كمقوّم لها .

لكن هل كان مقصود الفارابى من المنطق أن يكون منطقاً مجرداً ؟ أم أراد له أن يكون منطقاً للعلم ؟ تلك مسألة مهمة تحتاج الى بحث مستقل.

---

(1) الفارابى ، إحصاء العلوم ، ص 76.

(2) الفارابى، المصدر نفسه، ص 76 – 77.

سابعاً : أثر فلسفة الفارابى فى الأجيال اللاحقة :

لقد كان لإيثار الفارابى للوحدة والعزلة حبا فى الدرس وتحصيل العلم ، أثره فى قلة عدد تلاميذه . فلم تذكر معظم كتب التراجم تلاميذ مشهورين للفارابى سوى يحيى بن عدى الذى ترجم كثيرا من كتب أرسطو . وتتلمذ على يحيى تلميذ أشهر منه ، وهو أبو سليمان السجستانى المنطقى .

المهم أن تأثير مدرسة الفارابى الفلسفية قد امتد الى السجستانى عبر يحيى بن عدى ، ولكن مع بعض التغيرات الجديدة فى تناول فلسفه " المعلم الثانى " .

فكما أن مدرسة الكندى رغبت عن الفلسفة الى فروع الرياضيات والعلم الطبيعي ، كذلك نجد نزعة الفارابى المنطقية تستحيل عند تلاميذه الى فلسفة لفظية ، ونرى الجدل يدور حول تحديد المعانى، والتدقيق فى التمييز بينهما. وكانت تبحث الى جانب هذا مسائل متفرقة من كلام الفلاسفة المتقدمين ، ومن فروع العلوم من غير نظام يؤلف بينهما. ولا نكاد نجد فى هذا كله عناية بشئ من الواقع الحقيقى . ونرى مسألة النفس الإنسانية تستأثر بالمكان الأول ، كما كان الحال عند إخوان الصفا ، غير أن هؤلاء إنما عالجوا عجائب أفعال النفس ، على حين أن أهل المنطق كانوا ينظرون فى جوهرها العقلي ، وفى العروج بها الى العالم العقلى الأسمى . وكانت جماعة السجستانى تتلاعب بالألفاظ والمعانى ، بينما كان إخوان الصفا يتلاعبون بالأعداد والحروف ، وكانت الصوفية منتهى لكلا الفريقين[1].

---

(1) دى بور ، مرجع سابق ، ص 227.

إلا أن هذا الخط الفكرى فى تناول فلسفة الفارابى لم يستمر طويلا. فمنذ نهاية القرن الرابع الهجرى يبدأ التأثر الحقيقـي بفلسفة الفارابى ، حيث نراها تسرى بين جنبات الموقف الفلسفى الإسلامي العام عند ثانى أكبر ممثليه ، ابن سينا ، وابن رشد .

ومن ذلك مثلا نجد أن نظرية العقول العشرة التى نادى بها الفارابى ، يضمنها ابن سينا (370 - 428 هـ / 980 - 1037 م) مذهبه ، وتصبح تلك النظرية أساسا للتخطيط العام للموقف الإسلامي الفلسفى فى جملته ، بحيث يمكن أن نقول أن فلسفة الإسلاميين تقوم فى جوهرها على نظرية العقول العشرة ، غير أن ابن سينا تارة يجعل العقول ثمانية ، وتارة يجعلها تسعة ، وتارة أخرى يجعلها سبعة[1]. وسنرى أبا البركات البغدادى فيما بعد يسخر من الفارابى وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة الإسلاميين لأنهم أوردوا هذه النظرية إيراداً بدون سند برهاني ، ووضعوها وضعاً بدون أى تحقيق ، أو بحث ، فكأنها الوحى المنزل . وكان الأحرى بهم أن يسهلوا على الناس مهمة البحث فيها ، فيقولوا مثلا بأنها وحى فيمتنع الباحث عن التشنيع على كلاهم[2].

وجملة القول[3]: إنه من الصعب أن نقلل مهما قلنا من خطورة الفارابى ، فكل ما يصادفنا فى المستقبل عند ابن سينا وابن رشد (520 - 595 هـ / 1126 - 1198 م) يوجد جوهره على التقريب فى تعاليم الفارابى فعلا. وكل الفرق أن هذين الفيلسوفين المتأخرين قد أدركا أن مذهب أرسطو لا يمكن أن يتفق مع التوحيد السلفى ،

---

(1) يتضح تأثر ابن سينا بالفارابى هنا أيضا ، فالفارابى تكلم عن عقول عشرة فى " آراء أهل المدينة الفاضلة " ، إلا أنه أشار الى عدد أقل منها فى رسائل آخرى.

(2) راجع أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفة فى الإسلام ، م . س ، ص 372 .

(3) ديلاسي أوليرى ، الفكر العربى ومكانته فى التاريخ ، ترجمة تمام حسان ، ص 166.

ومن ثم تركا كل محاولة للتوفيق الـشكلى ، فاسـتطاعا أن يعبـرا عـن أفكارهما تعبيراً أكثر وضوحاً ، وأن يصلا بمذهبهما الى نتائجهما المنطقية ... ومن المهم حين ننظر فى توفيق الفارابى بين الفلسفة والدين الإسلامي أن نوازن ونقابل بينه وبين التوفيق الذى تم فى اتجـاه آخـر علـى يـد الأشعرى والمؤسسين الآخرين للمدرسة السلفية ، ولابد لنا أن نشير الى أن بداية المدرسة كانت فى أيام الفارابى .

الباب الرابع

جماعات ومدارس علوم الرياضيات والفلك



الفصل التاسع

جماعات ومدارس العلوم الرياضياتية الخوارزمي أنموذجا



مدخـــــل:

يُعد الخوارزمى أول من كتب فى علم الجبر و المقابلة بحسب ابـــن خلدون[1] الذى يصنفه ضمن فروع الحساب.ومع أن الخوارزمى قد اشـــتهر بأعمالة الرياضية أكثر من الفلكية، إلا أننا نجد بعض كتب التـــراجم تـــذكر شهرته الفلكية فقط. فابن النديم[2] يروى أنه كان منقطعاً إلى خزانة الحكمة للمأمون، وهو من أصحاب علوم الهيئة.وكان الناس قبـــل الرصـــد وبعـــده يعوّلون على زيجيه الأول والثانى، ويعرفان بالسندهند. وله مـــن الكتـــب : كتاب الزيج نسّختين أولى وثانية،كتاب الرخامة،كتاب العمل بالإســـطرلاب، كتاب عمل الإسطرلاب، كتاب التاريخ.

أما القفطى[3] فنراه – كعادته – ينقل من الفهرست نقلا حرفياً ؛ ولم يزد على كلام ابن النديم سوى، كتاب الجبر والمقابلة للخوارزمى، والذى لم يذكره ابن النديم، فضلا عن عدم ذكره لكتبه في الحساب.

أما المسعودى[4] فيصنف الخوارزمى ضمن المؤرخين الذين ألّفوا كتباً فى التاريخ والأخبار ممن سلف وخلف.

واللافت للنظر فى كلام ابن النديم، والقفطى، والمسعودى، أنه لم يشتمل على أية كتب فى الجبر والحساب، مع أن شهرتـــه الرياضية فاقت شهرته الفلكية التى تحدث عنها صاحب الفهرست، وصاحب الأخبار، وشهرته التأريخية التى قال بها صاحب المروج. ومثل هذا الأمر يجعلنا نتوخى التدقيق والتمحيص في تعاملنا مع كتب التراجم التراثية.

---

(1) المقدمة، طبعة المكتبة التجارية بمصر (د.ت)، فصل العلوم العددية ص 383- 384

(2) الفهرست ، طبعة القاهرة ، ص 383 .

(3) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، طبعة القاهرة ، 1326هـــ ، ص 187-188 .

(4) مروج الذهب ومعادن الجوهر،دار الأندلس،ط الأولى،بيروت 1965، جـــ1، ص 21.

وإذا انتقلنا إلى المؤرخين المحدثين، وجدنا كارل بروكلمـــان يذكر أن أقدم مؤلف له بأيدينا كتاب فى علم الرياضة هو أبو عبد الله محمد بن موسى الخوارزمى الذى عمل فى"بيت الحكمة " فى عهد الخليفة المأمون، وتوفى بعد سنة 232هـــ حسبما ذكر نيلينو. وقد ألّفَ للمأمون موجزاً فى علم الفلك الهندى يعرف بالسندهند،وتصحيحاً للوحات بطليموس، ولكن لم يكتسب شهرة كبيرة إلا بكتابه فى "الجبر" الذى ابتكر تسميته بذلك، وكتابه فى الحساب، وقد ترجما إلى اللاتينية فى زمن مبكر،وظلا فى أوربا أساساً لعلم الحساب حتى عصر النهضة[1].

وقد روى أن الخوارزمى قد أحاط فى شبابه بعلوم الأغريق، وتتلمذ على ديوفانتوس، وذلك من خلال دراسته لكتبه طبعاً، إذ أن **Diophantus** يعد أحد كبار علماء الحساب والجبر اليونان. وقد عاش وألف فى الإسكندرية حوالى القرن الثالث ق.م.

وتذكر بعض المراجع العربية التى وضعت خصيصاً للبحث فى الخوارزمى أنه التقى فى خوارزم بأبى الريحان البيرونى[2]. وفى موضع آخر يذكر أنه كان معاصراً للبيرونى[3]. وهذا خطأ تاريخى فادح! لأن الخوارزمى قد عاش فى الفترة ما بين 183 – 232هـــ، والبيرونى كان حياً فيما بين 362- 443هـــ. وبذلك يكون الخوارزمى قد توفى قبل أن يولد البيرونى بحوالى مائة وثلاثين عاماً.

---

(1) كارل بروكلمان ، تاريخ الأدب العربى الترجمة العربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1990، 558/2-559.

(2) البرقوقى، والتوانسى، الخوارزمى العالم الرياضى الفلكى، ص92.

(3) نفس المرجع، ص97.

المهم أن الخوارزمى بعد أن حصّلَ قدراً كبيراً من علوم الرياضة والفلك فى"خوارزم"، فكر فى الانتقال إلى بغداد عاصمة الدولة والخلافة، وفيها يقيم الخليفة، وهى مطمع أنظار العلماء النابهين، وليس بعيداً أن يكون المأمون، وهو الشغوف بحب العلماء قد عرف الكثير عن عبقرية الخوارزمى، فبعث إليه يستقدمه إلى بغداد، ولم يجد الخوارزمى صعوبة فى الاتصال بهذا الخليفة المحب للعلم، فولاه منصباً كبيراً فى بيت الحكمة، ثم أوفده فى بعض البعثات العلمية إلى البلاد المجاورة ومنها بلاد الأفغان، وكان الهدف من هذه البعثات هو القيام بالتحقيقات العلمية والبحث والدرس، والاتصال بعلماء تلك البلاد وزيارة مكتباتها والحصول على أنفس الكتب والمخطوطات. ولعل ذلك الاهتمام العلمى هو ما قد ميز العصر الذهبى للإسلام حيث اختص بكثير من الخلفاء والأمراء الذين شجعوا الحركة العلمية وهيأوا الجو المناسب لازدهار العلم وإبداع العلماء فأنشأوا المدارس والمكتبات ودور العلم، وجدوا واجتهدوا فى البحث عن الكتب القديمة القيمة والمخطوطات، فحصلوا عليها وتنافسوا فى تقدير العلم واجتذاب العلماء. وكان العلماء على مستوى الأمة الاسلامية يتمتعون بالحصانة والحرية ولا يتأثرون بالخلافات السياسية أو الطائفية، ويعتبر الشعور بالإمان والاستقرار الذى أحسه العالم فى مزاولة عمله من أهم مظاهر الحركة العلمية فى عصر الاسلام الذهبى. وقد أدت تلك العوامل مجتمعة إلى وجود البيئة العلمية الصالحة لنشأة العلم وتطوره [1].

---

(1) أحمد فؤاد باشا ، التراث العلمى للحضارة الإسلامية ومكانته فى تاريخ العلم والحضارة ، دار المعارف ، القاهرة 1993، ط الأولى ، ص34 .

وقد ذكرت معظم كتب التراجم، وكذلك كل الذين كتبوا عن الخوارزمى من شرقيين وغربيين أنه كان منقطعاً إلى بيت الحكمة المأمونى منذ قدومه بغداد، ممارساً للنشاط العلمى بكل مظاهره، حتى ولاه المأمون رئاسة البيت.

والسؤال الهام الذى يطرح نفسه هنا، هو: هل كان للخوارزمى صلات علمية مع مشاهير العلماء الذين عملوا فى بيت حكمة آنذاك؟

الواقع أن أغلب المراجع لم تشر إلى صلات علمية قامت بين الخوارزمى وغيره من العلماء فى بيت الحكمة. وربما يكون الخوارزمى قد اتصل بجماعات الترجمة، ولكن فى حدود معينة، إذ أن عمله فى حقل الترجمة قليل، ويكاد لا يذكر. فضلاً عن أن اهتماماته كانت منصبة على مجالات لم يكن المترجمون قد قطعوا فيها شوطاً كبيراً بعد.

ومن المرجح أن الخوارزمى قد التقى بحنين بن اسحاق وجماعته فى بيت الحكمة، إذ أنهما قد تعاصرا لفترة زمنية ليست بالقصيرة. فالخوارزمى قد توفى سنة 232هـ. وكان حنين (194 – 264هـ/ 819- 877م) يبلغ من العمر ثمانية وثلاثين عاماً. فلابد وأنهما قد التقيا. ولكنا نستبعد قيام صلات علمية بينهما، وذلك لاختلاف مجال اهتمام كلا منهما، فالخوارزمى كان مهتماً بالبحث فى مسائل الرياضيات والفلك. وحنين كان يترجم ويُصلح الفلسفة والمنطق. أما ترجمة كتب الرياضيات والفلك، فقد تصدى لها ثابت بن قرة (221 – 288هـ/ 835 – 900). لكن بعد وفاة الخوارزمى، إذ أن ثابتا قد التقى بالخوارزمى فى بيت الحكمة، وكان يبلغ من العمر أحد عشر عاماً سنة وفاة الخوارزمى.

ولكن تعاصر الخوارزمى وحنين بن اسحاق فى بيت الحكمة يدلنا بوجه من الوجوه على أن مبدأ التنافس العلمى كان يحكم العلاقة بينهما، فكل منهما – ومعه جماعته العلمية – كان حريصاً على أن يقدم عملاً علمياً جاداً يستحق أن يرقى إلى مستوى رعاية الخليفة لصاحبه. وقد فعل الاثنان.

والآن ينبغى علينا أن نقف بصورة موجزة على التطور العلمى والتاريخى للرياضيات، وذلك لنقف على أبعاد الإنجاز الذى تم على يد الخوارزمى باعتباره أحد أهم علماء الرياضيات فى القرن الثالث الهجرى. وذلك يقودنا بطبيعة الحال إلى التعرف على أبعاد إنجازات علماء المسلمين خلال عصر الخوارزمى، وأيضاً مدى تأثر هؤلاء العلماء بالخوارزمى لنخلص فى النهاية إلى أن إنجازات علماء المسلمين فى الرياضيات إبان عصر الخوارزمى، إنما تعبر عن الصورة الجماعية للعمل العلمى خلال العصر كله.

التطور العلمى والتاريخى للرياضيات قبل الخوازمى

بدأت رياضيات ما قبل التاريخ بدايات بديهية من خلال وجود جماعات عددية سواء فى الانسان (عدد الأصابع، عدد الأرجل وهكذا..)، أو الحيوان، أو الأشياء. وبنمو الإنسان وتزايد عدده وموارده ومشكلاته كان عليه أن يعدد حاجاته أو أقاربه أو قبيلته وما إلى ذلك. ثم ظهرت عمليات الجمع والطرح والقسمة والضرب والمقاييس والأوزان بصورة طبيعية نتيجة لاضطرار الإنسان إلى عمليات كثيرة ظهرت له مثل البيع والشراء والمقايضة. وقد عرفت مصر الرياضيات والحساب القديم أكثر من سواها،وذلك لارتباط هذه العمليات بالبناء الهندسى للمعابد والأهرام والمقابر الفرعونيـــة الكبرى. وقد عُرفت الجداول الرياضية فى العهدين البابلى والسومرى مثل جداول الضرب والتربيع والتكعيب. وتوصل السومريون إلى نظام عددى مرتبط بتقسيمات الأوزان. أما بلاد اليونان فقد عرفت بدورها العلوم الرياضية وطورتها بعد أن اقتبست عن المصريين والسومريين والبابليين.

ولما نقل العرب والمسلمين تراث الأمم الأخرى وخاصة اليونان، لم تستطع الرياضيات اليونانية أن تروى ظمأهم، فالعقلية اليونانية إنما قامت على فلسفة نظرية ورياضية واستدلالية. فقد شغف اليونان بالرياضيات النظرية المجردة، واهتموا كثيراً بالخيال الرياضى إشباعاً لنهمهم العقلى. وهذا ما دعاهم إلى وضع كتب فى الهندسة لا نظير لها عند الأمم الأخرى، مثل مؤلفات أُقليدس، وأبولونيوس العظيمـــة. أما العرب فقد اجتذبتهم الناحية العملية من الرياضيات فضلاً عن تعلقهم بالجانب النظرى فيها. فهم لم يكتفوا باستيعاب الهندسة الإغريقية، ولكنهم قد اهتموا أيضاً بتطبيقها عملياً. وقد نجحوا فى ذلك أيما نجاح. وهنا تكمن عبقريـــة العرب وأثرها العظيم فى تقدم العلم عامة، والرياضيات خاصة، والجبر بصورة أخص[1] كما سيأتى.

إن الأعداد التى استخدمها اليونان والرومان وغيرهمـــا هى الأعداد اليونانية وصورتها : **IV,V,VI.I,II,III**. وهذه الرموز يمكن استخدامها فى عملية الجمع، بينمـــا يكون من الصعب جداً، بل من المستحيل استخدامها فى عمليات الضرب والقسمة، أو حتى جمع أعداد بالألوف أو الملايين. وعندما تسربت علوم الهند إلى العرب فى قمة معرفتهم بهـــذه العلوم خلال فترة نقل كتاب السندهند إلى اللغة العربية فى عهد الخليفة المنصور، تعرف العرب على أنظمة الهنود فى مجال الرياضيات، واطلعوا على الأعداد الهندية، ثم هذبوها وكونوا منها سلسلتين: الأولى عُرفت بالأرقام الهندية وصورتها: ١ ، ٢ ، ٣، ٤، ٥ ، ٦ وتُستعمـــل هذه السلسة فى الهند، وفى البلاد العربية

(1) محمد عبد الرحمن مرحبا،الموجز فى تاريخ العلوم عند العرب،ط بيروت 1970، ص 121-122.

المشرقية. أما السلسة الثانيـــة، فهى سلسلة الأرقـــام الغبارية[1] المرتبة على أساس الزوايا، فرقم 1 له زاوية واحدة، ورقم 2 له زاويتان، ورقم 3 له ثلاث زوايا،ورقم 4 له أربع زوايا.. وهكذا إلى رقم 9. فكان صورة هذه السلسلة هكذا :

فهذبها العرب وطوروا رسمها حتى اتخذت شكلها الحالى: 1، 2، 3، 4، 5، 6، 7، 8 ،9، وعُرفت باسم الأرقام العربية والتى ساد استعمالها فى بلاد المغرب العربى.

ومن الواضح أن سلسلة الأعداد الهندية والأعداد الغبارية فى نظام الحساب الهندى الذى عرفه العرب تقف عند الرقم 9. وقد تفتقت العقلية العربية الابتكارية عن إضافة الصفر فى العمليات الحسابية فى السلسلتين، فرمزوا للصفر فى سلسلة الأرقام الهندية التى سادت المشرق العربى بشكل النقطة (.). ورمزوا له فى سلسلة الأرقام الغبارية التى سادت المغرب العربى بشكل الدائرة الفارغة (0). وإبان اتصال أوربا بالعلوم العربية ابتداء من الأندلس، وجد الأوربيون أن سلسلة الأرقام الغبارية (العربية) المستعملة فى المغرب العربى أنسب لهم فى الاستعمال من الأرقام الرومانية.

ويُعزى إلى المسلمين الفضل فى اختراع علم الجبر والذى ارتبط باسم العالم الشهير الخوارزمى موضوع بحث هذه الجزئية. إذن لم يكن علم الجبر معروفاً بالصورة التى نعرفها الآن عند الأمم السابقة. وبذلك يبطل الزعم بأن اليونانيين قد قدموا تحليلاً دقيقاً لعلم الجبر استناداً إلى كتاب " صناعة الجبر " لذيوفنطس (ديافانتوس) الذى يقول عنه القفطى[2] : "اليونانى الإسكندرانى فاضـــل كامل مشهور فى وقته، وتصنيفه،

---

(1) سميت بالغبارية،لأن الهنود كانوا يبسطون الغبار(التراب)على لوح من الخشب، ثم يرسمون عليه هذه الأعداد

(2) الأخبار ، ص 126 .

وهو صناعة الجبر كتـــاب مشهور مذكور خرج إلى العربية، وعليه عمل أهل هذه الصناعة. وإذا تبحره الناظـــر رأى بحراً فى هذا النوع". ويحتـــوى هذا الكتاب على ثلاث عشرة مقالة، ولم يصـــل إلينا منه إلا المقـــالات الست الاولى، وما جـــاء فى هذه المقالات، وما كتب لهـــا من شـــروح وتعليقات فيما بعد لا يضع أمامنا بصورة كاملة مخططاً كاملاً لعلم الجـــبر، ولكنـــه على كل حال يقدم إلينـــا فكرة عـــن بعض المسائـــل الرياضية المتصلـــة بعلـــم الجـــبر[1] والتى يرجح أن يكون الخوارزمى قد استفاد منها فى وضع علم الجبر فى صورته التى ظهر بها على يديه.

ويعتبر الخوارزمى كذلك أول من طوّر فن الحساب، وجعل منه فناً صالحاً للاستعمال اليومى، ومفيداً لبقية العلوم، بعد أن وسّع فيه ونظمه تنظيماً دقيقاً. ويعد الخوارزمى بحق مثالاً رائداً فى الرياضيات وفى الجبر بصفة خاصة، فهو أول من أطلق مصطلح الجبر الذى أخذ عنه الأوربيون الكلمة الإنجليزية **Algebra**. ولقد ظل الخوارزمى موضع اهتمام الاوربيين، بل واعتمدوا عليه فى كثير من أبحاثهم ونظرياتهم ؛ بحيث يمكن القول بإن الخوارزمى وضع علم الجبر وعلم الحساب للناس أجمعين على ما سنرى فى الفقرات التالية.

أهم إنجازات الخوارزمى

يُعرف علم الجبر بأنه : إضافة شئ إلى كمية معلومة أو ضربه بها حتى يصير أحدهما مساوياً للآخر. ومن هذا التعريف يتضح أن القصد منه هو العمليتان الجبريتان التاليتان :

م + س = ب

م س = ب

---

(1) الخوارزمى العالم الرياضى ، م .س،ص108.

وانتشر تطبيق هاتين العمليتين فصارتا تعنيان موضوع الجبر كله[1]. وهو ذلك الفرع من التحليل الرياضى الذى يناقش الكميات باستخدام حروف ورموز عامة. ويعرف الجبر بالقاموس الرياضى بأنه تعميم لعلم الحساب، أى أن الحقائق الحسابية مثل 3+3+3=3×3، 4 +4 + 4 + 4 + 4= 5× 4 ....الخ، وكلها حالات خاصة من الحالات العامة الجبرية مثل س + س+ س+ س = 4 س حيث س هى أى عدد.

ويبتدئ الخوارزمى كتابه الجبر والمقابلة ببيان الغاية والهدف من علم الجبر، ومدى نفعه للناس فيما يحتاجون إليه من الحساب، فيقول : "إنى لما نظرت فيما يحتاج إليه الناس من الحساب وجدت جميع ذلك عدداً، ووجدت جميع الأعداد إنما تركبت من الواحد، والواحد داخل فى جميع الأعداد. ووجدت جميع ما يلفظ به من الأعداد ما جاوز الواحد إلى العشرة يخرج مخرج الواحد ثم تثنى العشرة وتثلث كما فعل الواحد فيكون منها العشرون والثلاثون إلى تمام المائة. ثم تثنى المائة وتثلث كما فعل بالواحد وبالعشرة إلى الألف، ثم كذلك تردد الألف عند كل عقد إلى غاية المدرك من العدد[2].

ويقرر الخوارزمى فى كتابه قاعدة هامة من قواعد البحث العلمى، وهى قاعدة اتصال العلماء على مر العصور " فلم يزل العلماء فى الأزمنة الخالية والأمم الماضية يكتبون الكتب مما يصنفون من صنوف العلم ووجوه الحكمة نظراً لمن بعدهم واحتساباً للأجر بقدر الطاقة " [3].

---

(1) كارادى فو، الفلك والرياضيات ، بحث ضمن تراث الإسلام ، تأليف جمهرة من المستشرقين، بإشراف سبير توماس أرنولد ، تعريب وتعليق جرجيس فتح الله ، ط الثانية بيروت 1972، ص 571-572.

(2) الخوارزمى، كتاب الجبر والمقابلة، تحقيق على مصطفى مشرفه، ومحمد مرسى أحمد، ملحق بكتـاب د.ماهر عبد القادر محمد ، التراث والحضارة الإسلامية، م.س، ص 228 .

(3) الخوارزمى ، كتاب الجبر والمقابلة ص 227.

ويصنف الخوارزمى العلماء والباحثين – كلُ فى تخصصه – إلى ثلاثة أصناف لا يخرج أى بحث علمى عن أحدهم، وهم " إما رجل سبق إلى ما لم يكن مستخرجاً قبله فورثه من بعده. وإما رجل شرح مما أبقى الأولون ما كان مستغلقاً فأوضح طريقه وسهل مسلكه وقرب مأخذه. وإما رجل وجد فى بعض الكتب خللاً فلم شعثه وأقام أوده وأحسن الظن بصاحبه غير راد عليه ولا مفتخر بذلك من فعل نفسه [1].

وبهذا يكون الخوارزمى – من خلال مقدمته الموجزة لكتاب الجبر والمقابلة – قد وضع فلسفة التأليف العلمى فى عصره بكل جلاء ووضوح، وبين ملامح الشخصية العلمية فى عصر النهضة الإسلامية متمثلة فى التحلى بأنبل الصفات وضرب المثل الأعلى فى حب العلم والمثابرة على البحث العلمى والترفع عن بعض الصغائر، والاجتهاد فى كشف أسرار العلم والتمسك بالأمانة العلمية عند النقد أو النقل.

وهذه القواعد التى وضعها الخوارزمى إنما تنفى ما يتسرب إلى بعض الأذهان من أن العرب كانوا يكشفون من أسرار العلم بقدر ما تدعو إليه حاجتهم فى حياتهم المعيشية. والحقيقة أن العرب كانوا يشتغلون إلى جانب ذلك بالبحث العميق وتحقيق قضايا العلم، بدافع الحب الحقيقى للعلم ذاته،ويكفى دليلاً على ذلك أنهم ترجموا كتباً للفلسفة اليونانية وغيرها من مراجع العلم الأجنبى، وراجعوا هذه الترجمات عدة مرات بقصد التثبت من أنها صورة دقيقة لما فى مراجعها الأصلية، ثم قيامهم بتصحيح كثير من الآراء اليونانية وغيرها، ثم ابتكارهم كثيراً من الآراء والنظريات العلمية الجديدة التى لم تكن معروفة من قبل. فلقد جمع العرب إذن بين البحث العلمى لترفيه حياتهم والارتفاع بمستواها، وبين كشف حقائق الوجود، ومعرفة

---

(1) الخوارزمى ، نفس المصدر ، نفس الصفحة .

أسرار الطبيعة[1]. ويعتبر الخوارزمى بمؤلفاته – خاصة كتاب الجبر والمقابلة – من أوضح الأمثلة على ذلك.

لكن ما الدافع وراء ابتكار الخوارزمى لعلم الجبر؟ الواقع أن الذى دفع الخوارزمى إلى ذلك هو علم الميراث المعروف بعلم الفرائض، فأراد أن يبتدع طرقاً جبرية تسهل هذا العلـــم الشائك. وبذلك يكون الخوارزمى قد انطلق من شريعته الإسلامية واتخذها حافزاً له – وهى هكذا دائماً– فى تأليف "الكتاب المختصر فى حساب الجبر والمقابلة". ولقد أوضح الخوارزمى فى كتابه هذا أكثر المسائل المتعلقة بالجبر الحديث من معادلات وجذور وكسور..الخ، بل وشرح ما يسمى بلغة الرياضيات الحديثة الجذر الذى يحتوى على كمية تخيلية (مستحيلة) مثل $\sqrt{10}$ ، ويمكن الإشارة إلى ذلك فيما يلى :

قسّم الخوارزمى الأعداد التى يحتاج إليها فى حساب الجبر والمقابلة إلى ثلاثة ضروب : وهى جذور وأموال وعدد مفرد لا ينسب إلى جذور ولا إلى مال [2].

والجذر يعنى "س"، والمال يعنى "س2"، والمفرد يعنى الحد الخالى من س. يقول الخوارزمى: "واعلم أنك إذا نصفت الأجذار فى هذا الباب وضربتها فى مثلها فكان مبلغ ذلك أقل من الدراهم التى مع المال، فالمسألة مستحيلة[3]. فهذا النص يشير إلى أن الخوارزمى قد تنبه إلى الحالة التى يكون فيها الجذر كمية تخيلية بلغة الرياضيات الحديثة، فأشار إلى الحالة التى يستحيل فيها إيجاد قيمة حقيقية للمجهول، فقال : فى هذه الحالة تكون المسألة مستحيلة، أو تخيلية.

---

(1) البرقوقى ، والتوانسى ، الخوارزمى .. ص 104.

(2) الخوارزمى ، كتاب الجبر والمقابلة ، ص 228-229 .

(3) الخوارزمى ، كتاب الجبر والمقابلة ، ص 233 .

فمن الأبواب التى يحتويها كتاب الجبر والمقابلة، باب الضرب والذى يبين فيه كيفية ضرب الأعداد والأشياء والجذور بعضها فى بعض. يقول الخوارزمى :" اعلم انه لا بد لكل عدد يضرب فى عدد من أن يضاعف أحد العددين بقدر ما فى الآخر من الآحاد ..." [1]. وفيه باب الجمع والنقصان والقسمة،يعرض للعمليات الخاصة وقسمة المقادير الجبريةوطرحها وقسمتها."اعلم أن جذر مائتين إلا عشرة مجموع إلى عشرين إلا جذر مائتين فانه عشرة سوياً. وجذر مائتين إلا عشرة منقوص من عشرين إلا جذر مائتين فهو ثلاثون إلا جذرى مائتين.. وإن أردت أن تقسم جذر تسعة على جذر أربعة، فانك تقسم تسعة على أربعة فيكون اثنين وربعاً، فجذرها هو ما يصيب الواحد، وهو واحد ونصف"[2].

ثم باب المسائل (المعادلات) الست، ثم باب المسائل المختلفة، وهى تدور حول تكوين معادلات من الدرجة الثانية وكيفية حلها. وهذه المسائل قريبة الشبه جداً بما فى كتب الجبر الحديثة. أما المعادلات التى قسمها الخوارزمى إلى ستة ضروب أو أقسام، فيمكن الإشارة إليها فيما يلى[3]:

1- الأموال التى تعدل الجذور،ومثالها القول : مال يعدل خمسة أجذاره فجذر المال خمسة، والمال خمسة وعشرون، وهو مثل خمسة أجذاره.
2- الأموال التى تعدل العدد، ومثالها القول : مال يعدل تسعة فهو المال وجذره ثلاثة. وكالقول : خمسة أموال تعدل ثمانين فالمال الواحد خُمس الثمانين وهو ستة عشر.

---

(1) الخوارزمى ،كتاب الجبر والمقابلة ،ملحق بكتاب الموجز فى تاريخ العلوم عند العرب للدكتور مرحبا، ص 270 .

(2) الخوارزمى ، المصدر نفسه ، ص ص 270- 272 .

(3) الخوارزمى ، كتاب الجبر والمقابلة ص ص 229-233 .

3- الجذور التى تعدل عدداً، ومثالها القول : جذر يعدل ثلاثة من العدد، فالجذر ثلاثة والمال الذى يكون منه تسعة.

4- الأمـــوال والجذور التى تعدل عدداً، ومثالها القـــول : مال وعشرة أجذار يعدل تسعة وثلاثين درهماً، ومعنـــاه أى مال إذا زدت عليه مثل عشرة أجذار بلـــغ ذلك كله تسعـــة وثلاثين.

5- الأموال والعدد التى تعدل جذوراً، ومثالها القول : مال وأحد وعشرون من العدد يعدل عشرة أجذاره، ومعناه أى مال إذا زدت عليه واحداً وعشرين درهماً، كان ما اجتمع مثل عشرة أجذار ذلك العدد.

6- الجذور والعدد التى تعدل الأموال،ومثالها القول :ثلاثة أجذار وأربعة من العدد تعدل مالاً.

وهذه الضروب الستة من المعادلات يعبر عنها باللغة الجبرية الحديثة كما يلى :

1- م س2 = ب س

2- م س2 = جـ

3- ب س = جـ

4- م س2+ب س = جـ

5- م س2 + جـ = ب س

6- ب س + جـ = م س2

ثم قدم الخوارزمى حلاً لكل ضرب من هذه الضروب الستة بذكر أمثلة توضيحية مفصلة خالية من استعمال الرمـــوز، الأمر الذى تطلب منه جهداً كبيراً فى حل مثل هذه المسائل الجبرية. يقول الخوارزمى: "مالان وعشرة أجذار تعدل ثمانية وأربعين درهماً[1]. وهو يقدم طريقة الحل

---

(1) الخوارزمى ، كتاب الجبر والمقابلة ، ص 231 .

على هذا النحو : " ومعناه، أى مالين إذا جمعا وزيد عليهما مثل عشرة أجذار أحدهما، بلغ ذلك ثمانية وأربعين درهماً. فينبغى أن ترد المالين إلى مال واحد، وقد علمت أن مالاً من مالين نصفهما، فاردد كل شئ فى المسألة إلى نصفه، فكأنه قال: مال وخمسة أجذار يعدل أربعة وعشرين درهماً.ومعناه، أى مال إذا زدت عليه خمسة أجذاره، بلغ ذلك أربعة وعشرين. فنصّف الأجذار فتكون اثنين ونصفاً، فاضربهما فى مثلها فتكون ستة وربعاً، فزدها على الأربعة والعشرين، فتكون ثلاثين درهماً وربعاً، فخذ جذرها وهو خمسة ونصف فانقص منها نصف الأجذار، وهو اثنان ونصف، يبقى ثلاثة، وهو جذر المال، والمال تسعة "[1].

توضح هذه المسألة ما كان يعانيه الخوارزمى وغيره من علماء العرب والمسلمين فى حل المعادلات الجبرية. ويتضح هنا أيضا أهمية التعبير بالرموز فى تبسيط العمليات الجبرية والرياضية وتسهيلها بصفة عامة. ويمكن تلمس ذلك من الإشارة إلى أن مثال الخوارزمى السابق يمكن حله بالرموز فيما يلى :

$2س^2 + 10س = 48$

أى أن $س^2 + 5س = 48$

$س = \sqrt{(\frac{5}{2})^2+24}-\frac{5}{2}=\frac{11}{2}-\frac{5}{2}=3$، وهذا هو جذر المال والذى هو $س^2 = 9$.

ثم يذكر الخوارزمى بعد ذلك باب المعاملات، فيقول : واعلم أن معاملات الناس كلها من البيع والشراء والصرف والاجارة وغير ذلك على وجهين بأربعة أعداد يلفظ بها المسائل، وهى : المسعر، والسعر، والثمن،

---

(1) قدرى حافظ طوقان ، تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك ، ط الثالثة ، القاهرة 1963 ، ص 65 .

والمثمن. ويشرح معانى هذه الكلمات شرحاً وافياً، ثم يعرض بعد ذلك مسائل مما يجرى فى حياة الناس من بيع و إيجارات، وما يتعاملون به من صرف، وكيل، ووزن. والغاية من ذلك واضحة، وهى تعليم الناس كيف يتصرفون تصرفاً عادلاً فى قضاء حاجاتهم التى تتعلق بهذه النواحى، وكيف يعاملون بعضهم بعضاً معاملة قائمة على التقدير السليم والوزن الدقيق.

وبالإضافة إلى ما سبق فقد أوجد الخوارزمى الأحجام لبعض الأجسام الهندسية البسيطة كالهرم الثلاثى، والهرم الرباعى والمخروط. وكان حل المعادلات التكعيبية بواسطة مقطوع المخروط من أعظم الأمور التى أتى بها.

والخوارزمى أيضا هو أول من وضع كتاباً فى الحساب، وهو الأول من نوعه من حيث الترتيب والتبويب والمادة. وقد ترجمه إلى اللاتينية اولاردبـــات، وبقى زمناً طويلاً مرجع العلماء، وبقى عدة قرون معروفاً باسم " الغوريتمى " نسبة إلى الخوارزمى.

تلك كانت أهم إنجازات الخوارزمى الرياضية، وخاصة فى علم الجبر الذى يُعد هو مبتكره الأول. وللوقوف على أهمية هذه الإنجازات، علينا أن نتتبع تأثيرها فى الرياضيين اللاحقين لصاحبها، وأثرها فى الآخر بصفة خاصة، وفى تاريخ علم الرياضيات بصفة عامة. ويمكن البحث فى هذا الموضوع تحت العنوان التالى :

أثر الخوارزمى فى اللاحقين

مع أن الظاهر على علماء الرياضيات فى عصر الخوارزمى أن كلاً منهم قد مارس العلم بصورة فردية، إلا أن المعرفة العلمية للعصر كله تعتبر محصلة نهائية للعمل الجماعى. وكان للخوارزمى فيها النصيب الأكبر. ولمعرفة أبعاد الإنجاز الذى تم فى ذلك العصر، علينا أن نتتبع التطور العلمى للرياضيات، وخاصة علم الحساب والجبر. ومما لا شك فيه أن معرفتنا بهذه

الأبعاد سوف تؤدى بالضرورة إلى معرفة الإضافات التى أضافها كل عالم بعد الخوارزمى، ومدى اسهامها فى المنظومة الجماعية لتطور الرياضيات فى عصر الخوارزمى.

إن لكتاب الجبر والمقابلة للخوارزمى شأناً كبيراً، إذ أن كل ما ألفه العلماء فيما بعد كان مبنياً عليه، فقد بقى عدة قرون مصدراً اعتمد عليه العلماء فى بحوثهم الرياضية.

ويُعد سنان بن الفتح الحرّانى الحاسب الذى ظهـــر فى أوائل القرن الثالث الهجـــرى أول من تأثر بالخوارزمى، حيث كان معاصراً له، درس كتابه الجبر والمقابلة ووعاه جيداً. وما أن اكتمل نضجه العلمى حتى شرح هذا الكتاب وسمى عمله العلمى هذا، "كتاب شرح الجبر والمقابلة للخوارزمى". وقد صار بذلك مقدماً فى صناعة الحساب والأعداد. وقـــدم من الكتب غير الشرح السابق: كتاب التخت فى الحساب الهندى، كتاب الجمع والتفريق، كتاب شرح الجمع والتفريق، كتاب الوصايا، كتاب حساب المكعبات .

ويصرح ابن الفتح بفضل الخوارزمى عليه فى كتابه "الكعب والمال والأعداد المتناسبة " حيث قال فى بدايته : إن جل معرفة الحساب هو النسبة و التعديل. وقد وضع محمد بن موسى الخوارزمى كتاباً سماه "الجبر والمقابلة" وقد فسر ذلك، وسمح لنا بعد تفسيره بابا نتشعب على قياسه، يقال له : باب الكعب، ومال المال، والمداد، ولم نر أحداً من أهل العلم مما سبقنا وانتهى إلينا خبره، وضع فى ذلك عملاً أكثر من التسمية، فأحببنا أن نضع فى ذلك كتاباً نبيّن فيه مذهب قياسه [1].

وإذا كان ابن الفتح قد عاصر الخوارزمى واستفاد من أعماله وأعلن

---

(1) قدرى حافظ طوقان ، تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك ، ص 179-180.

أنها قد فتحت له أبواباً جديـــدة فى البحث الرياضى، فان ثابتاً بن قـــرة (221-288 هـــ/ 835-900م) قد التقى بالخوارزمى، وقرأ وتعلم عليه فى داره ثم أوصله الخوارزمى بالخليفة المعتضـــد وأدخله فى جملة المنجمين.

إذن كانت هناك صلات علمية بين ابن قرة والخوارزمى، فالأول تعلم على الثانى، وذلك إنما يكشف لنا عن طبيعة النشاط العلمى الجماعى الذى مارسه الخوارزمى. وقد مرّ الحديث عن ثابت بن قره فى الفصل الخاص بحركة الترجمة، وبينّا مدى الدور الذي ساهم به فى نقل علوم الأمم الأخرى إلى العربية وخاصة فى مجالات الطب والفلسفة، والفلك، والرياضيات[1].

ويتضح أثر الأستاذ فى التلميذ من أن الأخير " قد وضع كتاباً فى الجبر بيّن فيه علاقة الجبر بالهندسة، وكيفية الجمع بينهما . ويتسع النشاط العلمى الجماعى بتعريب اسحاق بن حنين " كتاب المعطيات فى الهندسة لأُقليدس " والذى أصلحه ثابت. وأصلح كتاب المجسطى لبطلميوس بالنقل القديم، ونقله إسحاق أيضاً.

إذن تأثر ثابت بالعصر الذى عاش فيه واتصل ببعض معاصريه مـــن العلمـــاء الرياضيين، ودرس ما عندهم. كما قرأ لمن لم يعاصره من العلماء السابقين، يشهد بذلك ما قدمه من اسهامات رياضية تعتبر تكملة لأعمال من سبقه من العلماء، وخاصة الخوارزمى. وقد مثلت إضافات ثابت تطوراً هاماً لعلم الجبر، إذ أنه " كان أول من أدرك انطباقه على الهندسة. وذلك إنما يعبر عن النشاط العلمى الجماعى داخل مجتمع العلماء ككل.

وفى نفس عصر الخوارزمى (القرن الثالث الهجرى) نبغ عالم رياضى آخر تتلمذ على كتب الخوارزمى، وكان يفتخر بذلك،وهو أبو كامل

---

(1) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب، 199 .

شجاع بن أسلم المصرى مـن أهالى مصر، نبغ فى الجبر وحاز شهرة عظيمة فيه إلى الدرجة التى لقب معها بأستاذ الجبر.

يذكر ابن النديم[1] أن أبا كامل من علماء القرن الثالث الهجرى، ومن أهالى مصر، كان فاضلاً وحاسباً وعالماً. وكان أبو كامل من العلماء الذين يفخرون بتعلمهم العلوم على علماء العرب والمسلمين، فكان فخوراً بأنه تتلمذ على كتب علامة الإسلام فى الجبر محمد بن موسى الخوارزمى.

يكشف كلام ابن النديم هذا عن بنية العلاقة العلمية التى تمت بين الخوارزمى، وأبى كامل المصرى، من خلال تعلم الثانى على كتب الأول، والتى يبدو أنه اتقنها حتى صار فخوراً بتعلمه عليها.

ويعترف أبو كامل المصرى نفسه بفضل الخوارزمى عليه، فيذكر فى مقدمة كتابه الذى أسماه أيضاً " الجبر والمقابلة " أن كتاب محمد بن موسى الخوارزمى المعروف بكتاب الجبر والمقابلة أصح الكتب الرياضية أصلاً،وأصدقها قياساً، وكان مما يجب علينا من التقدمة، الإقرار له بالمعرفة والفضل، إذ كان السابق إلى كتاب الجبر والمقابلة والمبتدئ له والمخترع لما فيه من الأصول التى فتح الله لنا بها ما كان مستغلقاً.. وترك (مؤلفها) شرحها وإيضاحها، ففرعت منها مسائل كثيرة يخرج أكثرها إلى غير الضروب الستة التى ذكرها الخوارزمى فى كتابه، فدعانى إلى كشف ذلك وتبيينه، فألفت كتاب الجبر والمقابلة وبينت شرحه في كتاب الارثماطيقى فى الأعداد والجبر والمقابلة [2].

ويذكر بروكلمان معتمداً على الفهرست أن عبد الحميد بن واسع بن ترك أبو الفضل الخُتّلى الحاسب، له كتاب الجبر والمقابلة،مع أن ابن النديم

(1) الفهرست ، ص 374 .

(2) الفهرست ، ص 391 .

ذكر للخُتّلى فقط،كتاب المعاملات، وكتاب الجامع فى الحساب يحتوى على ستة كتب [1].

لكن يبدو أن الكتاب الذى ذكره بروكلمان يقع ضمن كتاب الخُتّلى الذى يحتوى على ستة كتب، حيث ذكر بروكلمان أن لكتاب الجبر والمقابلة للخُتّلى مختصراً فى جار الله تحت رقم 2/1505.

ويمتد تأثير الخوارزمى فيما تلا عصره من عصور، ففى القرن الخامس الهجرى نرى الكرخى (ت 421 هـ/1030 م) يتبع الطريقة التحليلية لعلم الجبر والمقابلة مقتدياً بسلفيه الخوارزمى، وأبى كامل ... ويعتبر كتابه " الفخرى فى الحساب " أحسن كتاب فى الجبر فى العصور الوسطى، مستنداً على كتاب محمد بن موسى الخوارزمى (الجبر والمقابلة).. وكان الكرخى من علماء المسلمين المبتكرين الذين يكرهون النقل والترجمة، ويفضل التصنيف والتحليل والتعليق على مؤلفات غيره. وقد شرح الكثير من النقط الغامضة فى " كتاب الجبر والمقابلة " للخوارزمى. وهنا يتضح التواصل العلمى بأجلى صوره، فمن الخوارزمى إلى أبى كامل المصرى، ومن الاثنين إلى الكرخى، تشكل أعمالهم الثلاثة منظومة جماعية تدل على تطور الرياضيات عند علماء المسلمين فى فترة هامة من فترات تاريخ العلم.
ويستمر التواصل العلمى بين علماء المسلمين ابتداءً من الخوارزمى الذى كان له تأثير كبير فى العلماء اللاحقين له، والسابق ذكرهم، إلا أننا نجد أن تأثير الخوارزمى هذا قد تحول إلى صورة من صور التنافس العلمى عند أشهر متأخرى الرياضيين المتأثرين بالخوارزمى، ألا وهو عمر الخيّام (ت 515 هـ/1121 م) الشاعر الرياضى المشهور. اطلع على أعمال الخوارزمى، وتناولها بالدرس جاعلاً من نفسه منافساً للخوارزمى يحاول أن

---

(1) بروكلمان 366/2 .

يصل إلى أشياء جديدة لم يصل إليها. واستمر الخيام على هذا الوضع إلى أن وضع كتابه " فى الجبر " الذى فاق كتاب الخوارزمى فى نظر البعض.

فلئن كانت المعادلة البسيطة ذات الحدين (ص– س) و(م س= س)2، بأشكالها الستة معروفة منذ عصر الخوارزمى، إلا أن التوسع فى تقسيم المعادلات وتصنيفها لم يعرف قبل الخيام. كذلك تمكن عمر الخيام من حل المعادلات من الدرجتين الثالثة والرابعة، وهذه قمة ما وصل إليه الرياضيون العرب. فكتابه " فى الجبر" يعتبر من الدرجة الأولى، ويمثل تقدماً عظيماً جداً على ما نجده من هذا العلم عند الإغريق. لقد أحرز تفوقاً على(الخوارزمى) نفسه فى درجات المعادلة بصفة خاصة. فقد خصص القسم الأكبر من كتابه لمعالجة المعادلات التكعيبية، بينما لم يقصد الخوارزمى إلا المعادلات التربيعية بصدد بحث المسائل فى الحلول.

وقد صنف الخيام المعادلات ذات الدرجة الثالثة إلى سبعة وعشرين نوعاً، ثم عاد فقسمها إلى أربعة أشكال، الاثنتان الاخيرتان تتألفان من معادلات ثلاثية الحدود ورباعية الحدود. أما الشكل الرابع فيتألف من ثلاثة صنوف :

س3 + ب س = جـ س + هـ

س3 + جـ س = ب س2 + هـ

س3 + هـ = ب س2 + جـ س

وقد قدم الخيام الحلول على هذه الأصناف، بالإضافة إلى حلوله لمعادلات الدرجة الثالثة كلها، وهو ما لم يجده الخيام فى كتب السابقين عليه. يقول فى مقدمة كتابه : انك لواجـد فى هذه الدراسة فروضاً تعتمد على نظريات ابتدائية معينة فى غاية من الصعوبة والتعقيد، لم يصل إلينا من أبحاث القدماء ما ينير لنا السبيل إلى معالجتها أبداً. ويذكر كارادى فو أن طريقة حل الخيام لمعادلات الدرجة الثالثة تبدو بنصها الحرفى تقريباً فى

كتاب" الجو مطرى" لديكارت[1] !

يتضح مما سبق مدى تأثير الخوارزمى فى اللاحقين له ومدى تأثرهم به، فقد فتحت أعماله الرياضية، وخاصة فى علم الجبر الباب على مصراعيه لتطور هذا العلم بالصورة التى رأيناها عند بعض علماء المسلمين اللاحقين له، لاسيما ابن الفتح، والكرخى، والخيام.

ولا بد أن نذكر هنا أن هؤلاء الثلاثة قد اعترفوا جميعاً بعد الخوارزمى بأن وحدة الموضوع الجبرى إنما تكون فى عمومية العمليات الرياضية أكثر منها فى عمومية الجواهر (أو الذوات) الرياضية. فهذه الجواهر يمكن أن تكوّن خطوطاً هندسية، أو أرقاماً عددية. وأما العمليات الرياضية فهى التى تمس الحاجة إليها لرد مشكلة ما أو معادلة،وبعبارة أدق، لوضعها فى صورة إحدى المعادلات القانونية التى أوردها الخوارزمى، وأكملها الرياضيون من بعده، أو تلك التى لا بد منها لإيجاد حلول خاصة يطلق عليها عادة اسم الدساتير أو الصيغ. وبذلك فقد أصبح الجبر علم المعادلات، وظل على هذه الصورة حتى جاءت أبحاث لاغرانج **lagrange** فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. ولئن كانت براعم هذا التصور الجديد للجبر قد بدأت فى الظهور عند الخوارزمى، فقد أفاض اللاحقون من بعده فى استخراج كل ما تنطوى عليه من معان، وابراز كل ما تكنه من أفكار. فعمر الخيام يعرف الجبر بأنه (علم المعادلات)، ولا يتردد الطوسى فى أن يضع (المعادلات)، فى عنوان مؤلفه الذى كتبه فى علم الجبر[2].

لكن هل توقف تأثير الخوارزمى عند علماء الرياضيات المسلمين فى العصور المختلفة، أم كان له دور فى تطور الرياضيات عند الأوربيين إبان

---

(1) كارادى فو ، مرجع سابق ، ص 584.

(2) مرحبا ، مرجع سابق، ص377-378 .

نهضتهم المعروفة؟

الواقع أن أعمال الخوارزمى الرياضية، خاصة كتاب الجبر والمقابلة، كان لها شأن كبير ليس فقط على مستوى تاريخ العلم العربى، بل وعلى مستوى تاريخ العلم العالمى. فلقد كان هذا الكتاب بمثابة الينبوع الذى استقى منه علماء أوربا. يذكر "كريستوفر" فى كتابه "التقليد الإسلامى" أن الخوارزمى الذى عمل فى بيت الحكمة فى بغداد كتب كتاباً مهماً ومؤثراً فى علم الجبر، وأنه هو الذى أطلق على الزاوية مصطلح " الجيب" الذى ترجم إلى اللاتينية بالمصطلح "**Simus**"[1] .

ويذكر أصحاب "تاريخ كمبردج للاسلام" أن الخوارزمى هو الذى اخترع كلمة "اللوغاريتم" وهو المسؤل بصورة أساسية عن تأسيس علم الجبر الإسلامى[2].وقد جاءت معرفة أوربا لكتاب الجبر والمقابلةعن طريق الترجمات اللاتينية التى وضعت له. فلقد ترجم جيرارد الكريمونى الأصل العربى لكتاب الجبر والمقابلة إلى اللغة اللاتينية فى القرن الثانى عشر للميلاد وعرفت أوربا هذه الترجمة باسم:**Lulus algebrae et almucqraba le que**.

وقد ترجم الكتاب أيضاً روبرت الشسترى **Robert of chester** سنة 1145م. وصارت هذه الترجمة أساساً لدراسات كبار علماء الرياضيات الأوربيين. مثل ليونارد فيبوناتسى **Leonardo Fibonacci** البيزى (ت بعد 1240م).وقد اعترف هذا العالم الرياضى بأنه مدين للعرب بالكثير حيث رحل إلى مصر وسوريا واليونان وصقلية، وتعلم هناك القواعد العربية فوجدها أدق وأسمى من قواعد فيثاغورث، ثم عمد إلى تأليف كتاب الحساب **Liber abaci** فى خمسة عشر فصلاً، الأخير منها يبحث فى

(1) Christopher, J . B .,The Islamic Tradition, Harper & Row . Publishers, New York , 1972 P . 23-24 .

(2) The Cambridge History of Islamc Society and Civilization, op . cit., . p.748 .,

الحساب الجبرى. وقد أورد البيزى الحالات الست لمعادلات الدرجة الثانية كما عرضها الخوارزمى[1]. وهناك ماستر جاكوب **Master Jacob** من أهل فلورنسا الذى ألَّفَ فى الحساب والجبر كتاباً تاريخه سنة 1307 م يجمع كأحد كتب ليوناردو ستة أنواع من المعادلات الرباعية التى كان الخوارزمى قد أوردها فى كتاب الجبر والمقابلة، والذى عرفت أوربا بواسطته مبادئ علم الجبر، ومعها لفظة "الجبر" نفسها. وإلى مصنفات الخوارزمى أيضاً يرجع الفضل فى نقل الأرقام الهندية – العربية إلى الغرب حيث سميت باسمه أول الأمر **algorisms** (الغوريتمى).

ثم جعل الألمان من الخوارزمى اسماً يسهل عليهم نطقه، فأسموه **Algorizmus**، ونظموا الأشعار باللاتينية تعليقاً على نظرياته. ومازالت القاعدة الحسابية (**Algrithmus**) حتى اليوم تحمل اسمه كرائد لها.

وقد نشر" فردريك روزن" كتاب الجبر والمقابلة سنة1831م فى لندن، ونشر كارنبسكى ترجمة أخرى مأخوذة من ترجمة الشسترى سنة 1915.

من هنا يتضح أن أعمال الخوارزمى فى علم الرياضيات قد لعبت فى الماضى والحاضر دوراً مهماً فى تقدمه، لأنها أحد المصادر الرئيسة التى انتقل خلالها الجبر والأعداد العربية إلى أوربا..فعلم الجبر من أعظم ما اخترعه العقل البشرى من علوم، لما فيه من دقة وأحكام قياسية عامة.. فالخوارزمى هو الذى وضع قواعده الأساسية وأصوله الابتدائية كما نعرفها اليوم.

من كل ما سبق نستطيع الزعم بأن الخوارزمى قد أسس مدرسة رياضية لعبت دوراً هاماً فى تطور الرياضيات منذ أن بدأ صاحبها هذا التطور، وذلك عندما انتقل من الحساب إلى الجبر، والذى اعترف

---

(1) كارادى فو ، مرجع سابق ، ص 573-574 .

العالم بأنه واضعه الحقيقى. وعن طريــق الخوارزمى تــم الانتقــال أيضــاً من القيمـــة العددية البحتة للأعداد إلى علاقتهــا بعضها ببعض. وقد مثــل هــذا التطــور الذى أحدثــه الخوارزمى مقدمة ابستمولوجية لكل من جاء بعده من علماء الرياضيــات إن على المستــوى العربى، أو على المستــوى العالمى، الأمر الــذى يجعلنا نقرر أن كل علمـــاء الرياضيــات اللاحقين للخوارزمى، وقد أسســوا أبحاثهم بنــاءً على أعمالــه، إنما يعتبــرون تلاميذ فى مدرسته الرياضية الممتــدة من القرن الثالث الهجــرى، وحتى العصر الحديــث.

الفصل العاشر

الأسر العلمية: بنو موسى أنموذجا لجماعات ومدارس الفلك والميكانيكا

شهد تاريخ العلم العربى العديد من الجماعات العلمية التى يرتبط أفرادها – قبل الاشتغال بالعلم – علاقات دم أو قرابة. وربما كانت هذه العلاقات أحد الأسباب الرئيسة التى ساعدت على نبوغ تلك الجماعات فى المجال العلمى، ففى كثير من الأحيان يجد الفرد داخل إطار أسرته المناخ المناسب للعمل العلمى، والعكس صحيح.

ومن أمثلة هذا النوع من الجماعات فى العلم العربى – فى الفترة التى حددها البحث[1]– جماعة بختيشوع التى نبغ أفرادها فى علم الطب إلى درجة أنهم خدموا به الخلفاء، ابتداءً من الجد الأكبر بختيشوع، ومروراً ببعض الأولاد والأحفاد (جورجيس بختيشوع، جبرائيل). هذا فضلاً عن إسهامهم فى حركة النقل والترجمة.

وهذا يذكرنا أيضاً بجماعة حنين بن إسحق التى ضمت ابنه إسحق، وابن أخته حبيش بن الأعسم، واشتهرت فى مجال الترجمة. واتسعت هذه الجماعة لتضم مدرسة علمية متكاملة جاء مجالها واهتماماتها موجهاً إلى موضوعات أساسية فى التوجه العلمى. واشتغلت فى نفس المجال، جماعة ثابت بن قرة، والتى ضمت ابنه أبا سعيد سنان، إلى جانب أفراد آخرين من خارج "الأسرة الدموية" ومنهم عيسى بن أسيد النصرانى.

أما جماعة بنى موسى بن شاكر، فقد نبغت فى الفلك والهندسة والحيل "الميكانيكا" والمساحة والفيزياء، وكان قوامها الأبناء الثلاثة (محمد، أحمد الحسن) لموسى بن شاكر الأب الذى لم يعمل مع هذه الجماعة العلمية لأنه توفى وهم أطفال صغار. ويمثل الحديث عن هذه الجماعة موضوع هذه الجزئية من البحث.

---

(1) امتد وجود مثل هذه الجماعات بعد القرن الرابع الهجرى أيضاً فجماعة ابن زهر مثلا ظهرت فى القرنين السادس والسابع الهجريين، وقدمت مشاهير الأطباء فى الأندلس وبلاد المغرب، انظرها فى الفصل الأخير من هذا الكتاب.

إذا كان بنو موسى بن شاكر قد اشتهروا فى تاريخ العلم بما قدموه من إنجازات علمية معروفة ، فإن ما يهمنا هنا هو التعرف على طريقة العمل التى سلكوها . فهل عمل كل واحد منهم منفرداً ، أم من خلال إطار معين التزم به الإخوة الثلاثة كأسرة وكجماعة علمية هم قوامها ؟ وإذا كانوا فعلاً قد كونوا جماعة علمية ، فهل اقتصرت هذه الجماعة عليهم هم فقط ، أم ضمت أفراداً آخرين ؟ وما هى المبادئ التى قامت عليها ؟ وهل هناك صلات علمية بينها وبين غيرها من الجماعات العلمية الأخرى ؟ أسئلة هامة وجوهرية ينبغى أن نجيب عليها عند بحثنا فى بنى موسى بن شاكر كجماعة علمية. وتأتى محاولة الإجابة فيما يلى :

أجمعت المصادر التاريخية على أن الإخوة الثلاثة نشأوا فى "بيت الحكمة"المأمونى[1] فى جو مشبع بالعلم، حيث لمسوا وتأثروا بكل ما كان

---

(1) ينتمى الأخوة الثلاثة إلى أبيهم "موسى بن شاكر". ومن المستغرب أن يتحول قاطع طريق من حبه للمال الحرام إلى حبه للعلم، بل ويصبح عالماً مميزاً. ولكن هذا ما حدث مع موسى بن شاكر، حيث تذكر بعض المصادر التاريخية (ابن العبرى، تاريخ مختصر الدول، ص246، القفطى، الأخبار، ص208) أنه كان فى بداية حياته قاطعاً للطريق، مغيراً على القوافل بالليل فى جهات خراسان، ومتظاهراً بالإيمان والتقوى وملازمة المسجد قبل وبعد غاراته مباشرة. ولكنه ما لبث أن تاب، ويقال على يد المأمون الذى قربه إلى بلاطه، واهتم بتهذيبه وتعليمه، حتى صار من منجميه وندمائه، وفى مقدمة علماء زمانه. فقد عُرف، بعد أن أتقن علوم الرياضيات والفلك، بالمنجم، واشتهر بأزياجه الفلكية. وبذلك يمثل المأمون السبب الرئيسى فى تكوين موسى بن شاكر العلمى. وهذه نقطة هامة ينبغى أن تؤخذ فى الاعتبار فى تناولنا لجماعة بنى موسى بن شاكر. فالمأمون الخليفة العالم قد حول مسار موسى بن شاكر تماماً، فجعله يقطع شوطاً كبيراً فى طريق العلم بدلاً من قطع طريق المارة. وهو الأمر الذى أراد موسى بن شاكر أن يربى عليه أولاده الثلاثة، ولكنه توفى وهم صغار، وكان قد عهد بهم إلى المأمون أيضاً. وبناء على ذلك يمكننا الزعم بأنه لولا المأمون – وكم له من أفضال على الحضارة العربية الإسلامية – لما كانت جماعة بنى موسى بن شاكر العلمية. فلقد تكفل المأمون بالصبية الصغار بعد وفاة أبيهم، وعهد بهم إلى إسحق بن إبراهيم المصعبى، =

يجرى فى بيت الحكمة من نشاطات علمية آنذاك.

وكان لرغبتهم فى العلم، إلى جانب تكليف المأمون أساتذة بيت الحكمة بالإشراف عليهم ، وخاصة أساتذة الفلك وعلى رأسهم يحيى بن أبى منصور فلكى الخليفة، كان لهذه العوامل أثرها الهام فى نبوغ بنى موسى المبكر.

فكبيرهم " محمد " فضلاً عن أنه قد أصبح أعظمهم شأناً، وأطولهم باعاً فى السياسة وذا تأثير كبير على الخليفة مثله مثل أبيه من قبل، فانه استطاع أن يكوّن جماعة علمية فلكية، ضمت إلى أخويه أحمد والحسن، عدداً من الفلكيين لم تسعهم إلا دار فسيحة فى أعلى ضاحية من بغداد بقرب باب الشماسية، خصصها لهم المأمون لرصد النجوم رصداً علمياً دقيقاً، وإجراء قياسات مثيرة للإعجاب كانت تقارن بغيرها فى جنديسابور، وبأخرى تجرى بعد ثلاث سنوات فى دراسة ثانية تمت على جبل قاسيون على مقربة من دمشق للمقارنة. وكان أفراد هذه الجماعة يعملون مجتمعين على وضع جداول (أزياج) الفلك " المجربة " أو " المأمونية " كما يدعونها، وهى عبارة عن مراجعة دقيقة لجداول بطلميوس القديمة[1].

=فألحقهم إسحث ببيت الحكمة تحت إشراف الفلكى والمنجم المعروف يحيى بن أبى منصور. وكان المأمون أثناء أسفاره إلى بلاد الروم يُرسل الكتب إلى إسحق بأن يراعيهم ويوصيه بهم ويسأل عن أخبارهم. وقد أتاح وجود بنى موسى فى بيت الحكمة كبيئة علمية بحتة فرصة ممتازة وغير عادية لهم من أجل تثقيف أنفسهم وإبراز مواهبهم العلمية (انظر، بنو موسى بن شاكر، كتاب الحيل، تحيق د. أحمد يوسف الحسن، وآخرين، معهد التراث العلمى العربى 1981، مقدمة المحقق، ص 20). ولقد تعاون الأخوة الثلاثة فيما بينهم فى تحصيل العلم، فدرسوا سوياً علم الحيل (الميكانيكا)، والفلك، والرياضيات، والهندسة حتى برزوا واشتهروا فى هذه العلوم (صاعد الأندلس، طبقات الأمم، ص142).

(1) راجع زيجريد هونكه، شمس العرب تستطع على الغرب، ص 119.

ومع مرور الوقت فى الانشغال بالعمل العلمى، النظرى والتطبيقى ازدادت حصيلة جماعة بنى موسى العلمية، وتطورت أساليبهم التطبيقية إلى الدرجة التى مكنتهم من القيام بأول وأهم وأخطر عمل علمى جماعى بالنسبة لهم ، ولا تقل أهميته بالنسبة لتاريخ العلم العربى والعالمى على وجه العموم، إلا وهو قياس محيط الأرض[1].

وكان المأمون قد سألهم القيام بهذه المهمة العلمية الشاقة لما رآه فى علوم الأوائل من أن دورة كرة الأرض أربعة وعشرون ألف ميل ، فأراد أن يقف على حقيقة ذلك[2]. ورأس محمد بن موسى الجماعة العلمية التى تصدرت لذلك الغرض ، والتى ضمت إلى جانب أخويه أحمد والحسن مجموعة من الفلكيين والمساحيين. وقد اختارت الجماعة مكانين منبسطين، أحدهما صحراء سنجار، غربى الموصل ، والآخر أرض مماثلة بالكوفة. وقد اقتضت طريقة الجماعة أن " ينطلق فريقان من جهة ما ، فيذهب فريق إلى ناحية الشمال ، وآخر إلى الجنوب ، بحيث يرى الأول منهما صعود "التيس الفتى"، والثانى هبوطه. ثم تحسب درجة خط الطول (Merdian) بواسطة قياس المسافة بين الفريقين المراقبين، وكانت النتيجة دقيقة للغاية ، فقد توصلت الجماعة فعلاً إلى أن محيط الأرض يساوى $^{2}/_{3}$ 66 ميلاً عربياً. وهذا ما يعادل 47.356 كيلومتراً لمدار الأرض.وهذه النتيجة قريبة من الحقيقة إذ مدار الأرض الفعلى يعادل 40.000 كيلو متر تقريباً[3].

---

(1) خالد حربى، الأسر العلمية ظاهرة فريدة فى الحضارة الإسلامية، ط. الثانية، المكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية 2009، ص55.

(2) ابن خلكان، وفيات الأعيان، 162/5.

(3) راجع فى ذلك: عبد الحليم منتصر، تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه، ص 155. على عبد الله الدفاع، أسس بناة علوم الميكانيكا، بن موسى بن شاكر،مجله الدارة، العدد الأول، السنة السادسة، سبتمبر 1980، ص 83.

وهذا العمل فضلاً عن كونه من الأعمال العلمية الجماعية الهامة التى قامت بها جماعة بنى موسى شاكر، فإنه أول قياس حقيقى للأرض عرفه العالم، لأن طريقة بنى موسى[1] قد اختلفت عن طريقة ايراتوستيناس اليونانى الذى أُعتبر أول من حاول قياس محيط الأرض عن طريق زاوية أشعة الشمس.

---

(1) قدم لنا ابن خلكان وصفاً مسهباً لهذه الطريقة، إذ يقول بعد أن كلف المأمون الجماعة بالمهمة: فسألوا عن الأراضى المتساوية فى أى البلاد هى؟ فقيل لهم: صحراء سنجار فى غاية الاستواء، وكذلك وطأة الكوفة، فأخذوا معهم جماعة ممن يثق المأمون إلى أقوالهم، ويركن إلى معرفتهم بهذه الصناعة، وخرجوا إلى سنجار، وجاءوا إلى الصحراء المذكورة، فوقفوا فى موضع منها وأخذوا ارتفاع القطب الشمالى ببعض الآلات، وضربوا فى ذلك الموضع وتداً وربطوا فيه حبلاً طويلاً، ثم مشوا إلى الجهة الشمالية على الاستواء من غير انحراف إلى اليمين واليسار حسب الإمكان. فلما فرغ الحبل نصبوا فى الأرض وتداً آخر وربطوا فيه حبلاً طويلاً، ومشوا إلى جهة الشمال أيضاً كفعلهم الأول، ولم يزل ذلك دأبهم، حتى انتبهوا إلى موضع أخذوا فيه ارتفاع القطب المذكور، فوجدوه قد زاد على الارتفاع الأول درجة، فمسحوا ذلك القدر الذى قدروه من الأرض بالحبل، فبلغ ستة وستين ميلاً وثلثى ميل، فعلموا أن كل درجة من درج الفلك، يقابلها من سطح الأرض ستة وستون ميلاً وثلثان. ثم عادوا إلى الموضع الذى ضربوا فيه الوتد الأول وشدوا حبلاً، وتوجهوا إلى جهة الجنوب، ومشوا على الاستقامة، وعملوا كما عملوا فى جهة الشمال من نصب الأوتاد وشد الحبال،حتى فرغت الحبال التى استعملوها فى جهة الشمال، ثم أخذوا الارتفاع فوجدوا القطب الشمالى قد نقص عن ارتفاعه الأول درجة، فصح حسابهم وحققوا ما قصدوه عن ذلك، وهذا إذا وقف عليه من له يد فى علم الهيئة ظهر له حقيقته. ومن المعلوم أن عدد برج الفلك ثلاثمائة وستون درجة،لأن الفلك مقسوم باثنى عشر برجاً، وكل برج ثلاثون درجة، فتكون الجملة ثلاثمائة وستين درجة، فضربوا عدد درج الفلك فى ستة وستين ميلاً وثلثين–أى التى هى حصة كل درجة– فكانت الجملة أربعة وعشرين ألف ميل، وهى ثمانية آلاف فرسخ، وهذا محقق لاشك فيه. فلما عاد بنو موسى إلى المأمون وأخبروه بما صنعوا، وكان موافقاً لما رآه فى الكتب القديمة من استخراج الأوائل، طلب تحقيق ذلك فى موضع آخر، فسيرهم إلى أرض الكوفة وفعلوا كما فعلوا فى سنجار، فتوافق الحسابان (وفيات الأعيان 5 / 162 - 163).

ويبدو أن مهمة قياس محيط الأرض التى فرغت منها الجماعة بنجاح، كانت حافزاً قوياً لها على بناء مرصد خاص بأعضائها بقرب جسر الفرات عند باب التاج ، حيث المئذنة المُلتوية إلى أعلى، والتى تم تثبيت الآت الرصد فوقها[1]. وفيه قام أعضاء الجماعة بإجراء قياسات فلكية دقيقة - مثل استخراجهم حساب العرض الأكبر من عروض القمر - فاقت قياسات بطلميوس، وخالد بن عبد الملك المروزى ، فلكى قصر الخليفة. كما نالت هذه الأرصاد تقدير واهتمام الفلكيين اللاحقين لبنى موسى ، فبعد مرور حوالى قرن ونصف من الزمان، نرى البيرونى يصرح بأهمية أرصاد جماعة بنى موسى بن شاكر، وبفضلها عليه قائلاً : أنا نظرنا إلى قول بطلميوس فى مقدار شهر القمر الأوسط ، وقول خالد بن عبد الملك المروزى على ما قاسه بدمشق، وقول بنى موسى بن شاكر ، وقول غيرهم ، فوجدنا أولى الأقاويل بأن يؤخذ به ويعمل عليه ما أورده بنو موسى بن شاكر لبذلهم المجهود فى إدراك الحق وتفردهم فى عصرهم بالمهارة فى عمل الرصد والحذق به ، ومشاهدة العلماء منهم ذلك وشهادتهم له بالسمحة وبُعد عهد رصدهم بأرصاد القدماء، وقُرب عهدنا به ، فاستخرجنا الأصل على ما ذكروه[2].

وثمة نشاط علمى جماعى هام مارسته جماعة بنى موسى، وكان له أثر هام فى ازدهار الحركة العلمية عموماً، وأعنى به رعايتها لحركة الترجمة والنقل.

(1) Creswell, K.A., Short Account of Early MusLim, Architecture, Britain 1985, P. 278.

(2) البيرونى، الآثار الباقية عن القرون الخالية، طبعة مكتبة المثنى ببغداد (د. ت)، ص 151.

يذكر ابن النديم[1] أن بنى موسى ممن تناهوا فى طلب العلوم القديمة، وبذل الرغائب فيها، وأتعبوا فيها نفوسهم، وأنفذوا إلى بلد الروم من أخرجها إليهم، فأحضروا النقلة من الأصقاع والأماكن بالبذل السنى، فأظهروا عجائب الحكمة. ويذكر صاحب العيون[2] أن بنى موسى وهـم: محمـد، وأحمـد، والحسن ، كانوا يرزقون جماعة من النقلة منهم حنين بن اسحق ، وحبيش بن الأعسم ، وثابت بن قرة، وغيرهم فى الشهر نحو خمسمائة دينـار للنقـل والملازمة.

وقد ذكرنا أثناء حديثنا عن ثابت بن قرة فى فصل حركة الترجمـة، أن ثابتاً قد عاش وتعلم فى دار محمد بن موسى بن شاكر، وكان الأخير قـد اصطحبه أثناء عودته من إحدى الرحلات العلمية إلى أسيا الصغرى لـشراء المخطوطات.

إذن لعبت أسرة بنى موسى دوراً هاماً فى دفع عجلة الترجمة إلـى الأمام ، فالعلماء الذين تولت الجماعة رعايتهم هم فى حقيقة الأمر من أبـرز أعلام حركة الترجمة، هـؤلاء الذيـن تم على أيديهم نقل كثير مـن علـوم ومعارف الأمم الأخرى إلى اللغة العربيـة[3].

يتضح مما سبق أن أهم ما تميزت به أسرة بنى موسى هـو مبـدأ " التعاون " وروح الفريق الذى يظهر جلياً فى أكثر أعمالهم. وإذا كـان هـذا المبدأ قد ساد بين أفراد الجماعة، وحَكَمَ علاقاتهم بعضهم ببعض، وبغيـرهم ممن عملوا معهم، فان مبدأ " الصراع " فى فترة من فتراتهم قد حَكَم بيـنهم كجماعة ، وبين غيرهم[4].

---

(1) الفهرست ص 378 - 379.

(2) ابن أبى اصيبعة، ص 260.

(3) العيون، ص 286-287.

(4) خالد حربى، الأسر العلمية ظاهرة فريدة فى الحضارة الإسلامية، م.س، ص59.

يروى ابن أبى أُصيبعة أن محمدا وأحمدا ابنا موسى بن شاكر كانا فى أيام المتوكل يكيدان لكل من ذُكر بالتقدم فى المعرفة. فاشخصا سند بن على[1] إلى مدينة السلام، وباعداه عن المتوكل ، ودبرا على الكنَدى حتى ضربه المتوكل ، ووجها إلى داره فأخذا كتبه بأسرها، وأفرداها فى خزانة سميت بالكنَدية ، وقد مكن لهما هذا ولع المتوكل بالآتهما المتحركة، وزاد إعجابه بهما حتى أسند إليهما مهمة حفر القناة الجعفرية ، فكلفا بدورهما أحمد بن كثير الفرغانى الذى أخطأ فى القياسات، فجعل فوهة القناة أخفض من سائرها ، فصار ما يغمر الفوهة لا يغمر سائر القناة. وعندما علم الخليفة بذلك ، قرر أن يصلب أبناء موسى بن شاكر على ضفة القناة. وهنا هرع بنو موسى إلى المهندس البارع سند بن على لحل معضلات القناة ، فوافق سند شريطة أن يعيدوا للكندى جميع كتبه، فوافقوا، ونجوا من عقاب الخليفة.

وربما تكون تلك الحادثة من الأسباب القوية التى دفعت بالأخ الثالث " الحسن " إلى النبوغ والبراعة فى الهندسة إلى الدرجة التى معها استطاع أن يحل المسائل الرياضية المستعصية التى لم يتمكن من حلها القدامى. وإذا كان أخواه ، محمد وأحمد قد دخلا فى صراع مع الكندى،وسند بن على، فإنه (أى الحسن) كان "ينافس" غيره بمهارته فى الرياضيات والهندسة.

---

(1) هو سند بن على، ويكنى أبا الطيب، كانا يهودياً وأسلم على يد المأمون، وكان منجماً له، وعمل فى جملة الراصدين، بل كان على الأرصاد كلها. واشتهر بعمل آلات الرصد والإصطرلاب ، وقد ندبه المأمون إلى إصلاح آلات الرصد "بالشماسية " فى بغداد، وقد امتحن موضع الكواكب وله زيج مشهور عمل به المنجمون فى زمانه وفيما بعد . وله من الكتب : كتاب المنفصلات والمتوسطات،كتاب القواطع، كتاب الحساب الهندى، كتاب الجمع والتفريق، كتاب الجبر والمقابلة (الفهرست، ص 383-384، وطوقان، تراث العرب العلمى، ص 208)

وإذا كان بنو موسى قد دخلوا فى " صراع " و " تنافس " مع غيرهم، إلا أن الغالب عليهم كجماعة هو مبدأ التعاون والذى يظهر جلياً فى أعمالهم نظرية كانت ، أم تطبيقية . فأما النظرية ، فقد تركوا العديد من المؤلفات الجماعية[1] التى تبرز من ناحية مدى تعاونهم فى العمل العلمى ، وتوضح من ناحية أخرى قيمة العمل العلمى الجماعى الذى تذوب فيه الشخصية الفردية ، وتترك المجال لروح فريق العمل.

وأما تاريخياً فأن أهم عمل لجماعة بنى موسى شاكر هو " كتاب معرفة مساحة الأشكال البسيطة والكرّية ". فالأقدار الثلاثة، الطول، والعرض ، والسمك تحد عظم كل جسم وانبساط كل سطح ، والعمل فى تقدير كمياتها إنما يتبين بالقياس إلى الواحد المسطح والواحد المجسم، والواحد المسطح الذى به يقاس السطح، وكل مضلع يحيط بدائرة ، فسطح نصف قطر تلك الدائرة فى نصف جميع أضلاع ذلك المضلع هو مساحته[2].

وقد شكل هذا الكتاب تطويراً هاما لكتابى أرشميدس عن " حساب مساحة الدائرة " وعن " الكرة والأسطوانة "، والذى استغل فيه الأخوة الثلاثة منهج الاستنزاف لدى (يودوكس) ، ومفهوم الكميات المتناهية الصغر لدى أرشميدس ، والذى كان بالغ التأثير فى الشرق الإسلامى ، وفى الغرب اللاتينى معاً[3].

---

(1) بنو موسى كتاب معرفة مساحة الأشكال، بتحرير نصير الدين الطوسى، ط الأولى حيدر آباد الدكن 1359 هـ، ص 2 .

(2) بنو موسى بن شاكر، كتاب معرفة مساحة الأشكال، ص 3.

(3) عبد الحميد صبرة، أبناء موسى بن شاكر (بنو موسى)، ضمن كتاب عبقرية الحضارة العربية، منبع النهضة الأوربية بتحرير ر.ب.ويندر، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط الأولى 1990، ص 232.

وتتضح فى هذا الكتاب صيغ العمل الجماعى مثل: "وذلك ما أردناه"، "..وعلى ذلك المثال نبين.."، "نقول: فالسطوح المستديرة المحيطة بهذا الجسم جميعاً أصغر من ضعف سطح دائرة "، " نريد أن نجد مقدارين..."[1] .. الخ.

كما تتجلى فى هذا الكتاب أمانة الجماعة العلمية، إذ أشارت إلى ما ليس لها فيه " فكل ما وصفنا فى كتابنا، فإنه من عملنا إلا معرفة المحيط من القطر فإنه من عمل أرشميدس ، وإلا معرفة وضع مقدارين بين مقدارين لتتوالى على نسبة واحدة ، فإنه من عمل مانالاوس"[2].

وفى القرن الثانى عشر لعبت ترجمة الكتاب اللاتينية"العمل الهندسى للاخوة الثلاثة " من قِبل جيرارد الكريمونى دوراً هاما فى نقل أفكار أرشميدس ومناهجه إلى أوربا. ومن المعروف أنه كان ذا أثر كبير فى عمل الرياضى ليوناردو فيبونانسى من مدينة بيزا فى القرن الثالث عشر.

وهناك عمل جماعى آخر لجماعة بنى موسى لايقل أهمية عن سابقه، إلا وهو " كتاب الدرجات المعروفة " فى الفلك، والمطلع على مقدمة هذا الكتاب يدرك لأول وهلة أنه عمل جماعى من الدرجة الأولى، إذ أن الإخوة الثلاثة ، قد استعانوا بمجموعة من المترجمين لترجمة ما وجدوه عند اليونان من كتب فى معرفة أحكام النجوم. ففى بداية الكتاب يقرر الأخوة الثلاثة أن اليونانيين قد نقلوا العلوم التجريبية من الهند – لأن العقلية اليونانية كانت عقلية نظرية فلسفية أكثر منها تجريبية – ، ولما نظروا هم فى الكتب الفلكية الموجودة على عهدهم وجدوها قد احتوت على أخطاء ، لذا قرر الأخوة الثلاثة نقل كتب القدماء (اليونان) التى هجرها المتأخرون لعدم فهمهم إياها، الأمر الذى كلّفهم مشقة كبيرة – كجماعة متخصصة فى علم الفلك –

---

(1) بنو موسى، كتاب معرفة مساحة الإشكال، ص 17.

(2) بنو موسى، كتاب معرفة مساحة الإشكال، ص 25.

فى تصحيح عبارات المترجمين وتهذيبها. تقول الجماعة: " إن القدماء من أهل اليونانية تسلموا علومهم التجريبية من الهند.. ولما نظرنا فى الكتب الموجودة إلى الآن فى معرفة أحكام النجوم، وجدنا أكثرها حايداً عن الصواب، وعن ما سطره أولوهم، ووجدنا لقدمائهم كتبا قد هجرها المتأخرون لجهلهم كيفية استعمال ما فيها، وبُعدها عن أذهانهم، فتكلفنا التعب الشديد فى نقله إلى لغة العرب، واستعنّا فى ذلك بأفضل ما وجدناه من الناقلين فى زماننا، واجتهدنا فى تهذيب العبارة عنهم"[1].

ويُعد " كتاب الدرجات المعروفة " موسوعة فلكية حاولت جماعة بنى موسى أن تضعها بغرض إحياء علم الفلك الهندى واليونانى بعد تنقيحه وتصحيحه من الأخطاء التى وقفت عليها الجماعة التى تقول : " ووجدنا لهم ثلاثة كتب، أحدها فى طبائع الدرج التى فى فلك البروج وخواصها فى ذاتها، وإذا أحلت فيها الكواكب الصغار التى تسمى المتحيرة (السيارة)... والثانى كتاب كبير، وهو اثنتا عشرة مقالة فى طبائع الدرج وخواصها إذا حلتها الكواكب العظيمة وهى التى نسميها البابانة ، ووجدنا هذا الكتاب قد اختل نظمه وتخلط وضعه، فأصلحناه إصلاحاً يشهد لنفسه. والكتاب الثالث فى كيفية حال البروج فى درج البروج مع اتصالات الكواكب المتحيرة إذا مزجت بالبابانة ، وهذا الكتاب لم نجده كاملاً، وقد نقلنا ما وجدناه منه وأصلحناه"[2].

---

(1) بنو موسى، كتاب الدرجات المعروفة، مخطوط معهد المخطوطات العربية رقم 60 فلك، ورقة اوجه.

(2) بنو موسى، كتاب الدرجات المعروفة، ورقة 1 وجه.

أما أهم وأشهر عمل جماعى لجماعة بنى موسى، فهو "كتاب الحيل"، "مجلد واحد عجيب نادر يشتمل على كل غريبة "[1]. وبهذا الكتاب ارتبط اشتهار بنى موسى حتى يومنا هذا أكثر من أى كتاب آخر لهم. ولعل ذلك يرجع إلى أنه أول كتاب علمى عربى يبحث فى الميكانيكا، وذلك لاحتوائه على مائة تركيب ميكانيكى.

وترجع أهمية هذا الكتاب أيضاً إلى أن التقاليد العربية المدونة فى علم الحيل تبدأ به. ومن الطبيعى أنه كانت تتوفر لدى جماعة بنى موسى بعض الكتب اليونانية مما خلفه علماء مدرسة الإسكندرية. ولكن تأليف كتاب الحيل لبنى موسى بما يشتمل عليه من إبداع فى تصميم الوسائل الميكانيكية – الهيدروليكية لم يكن ليتم بمجرد الإطلاع على الكتب اليونانية ، إذ لابد من توفر المناخ السياسى والاجتماعى والثقافى والمهارة الدقيقة فى الصناعات والفنون حتى تتمكن الجماعة – وخاصة أحمد – من أن تخترع وتصمم بهذا الشكل. ومن المعلوم كذلك أن الآلات المائية ازدهرت فى سوريا طيلة القرون السابقة للإسلام ، وكانت هناك تقاليد عريقة ومهارات صناعية وحرفية متوارثة فى هذه البلاد سرعان ما أصبحت جزءاً من الحضارة العربية الإسلامية. ومن هنا فإن المصادر التى مكّنت بنى موسى من تصميم هذه الأدوات والتجهيزات كانت عديدة، وكانت المصادر المكتوبة باليونانية واحداً منها[2].

وإذا كان بنو موسى قد دونوا فى كتابهم هذا كيفية تركيب مائة عمل ميكانيكى، فإننا نتسائل عن طبيعة النهج الذى انتهجوه فى تصميم آلاتهم تلك ووصفها، فهل قام كل منهم بتركيب عدد من الآلات منفرداً ، ثم قاموا "بضم" أعمال الثلاثة فى كتاب واحد كتبوا على غلافه " كتاب الحيل ، تصنيف بنى

---

(1) ابن خلكان، وفيات الأعيان 5 / 162.

(2) بنو موسى، كتاب الحيل، تحقيق د. أحمد يوسف الحسن، وآخرون، مقدمة المحقق، ص 57

موسى بن شاكر" ؟ أم أنهم عملوا كفريق عمل جماعى فى تركيب الآلات ، وتصنيف الكتاب ؟

الحقيقة أنه على الرغم من أن البعض[1] ينسبون " كتاب الحيل " إلى المهندس أحمد بن موسى بن شاكر استنادا إلى أنه كان تكنيكياً متحمساً، مهتماً بالميكانيكا أكثر من أخويه ، إلا أننا لم نجد تركيباً واحداً من بين تركيبات الكتاب المائة ، قام أحمد بوصفه منفرداً، بل الواضح الجلّى أن الكتاب ينطق من أوله إلى آخره بصيغة الجماعة ، حيث يبدأ هكذا : قال محمد والحسن والحسين (أحمد) : الشكل الأول ، نريد أن نبين كيف نعمل كأساً يصب فيه مقدار من الشراب أو الماء ، فإن زيد عليه زيادة بقدر مثقال من الشراب أو الماء خرج كل شيىء فيه[2]. ونريد أن نبين كيف نعمل جرة لها بزال مفتوح ، إذ صب فيها الماء لم يخرج من البزال شيىء ، فإذا انقطع الصب خرج الماء من البزال ، فإذا أُعيد الصب انقطع أيضا، وإن قطع الصب ، خرج الماء.وهكذا لايزال[3]. و: نريد أن نبين كيف نعمل جرة لها بزال واحد ، إن صُب فيها الشراب يخرج من البزال ، وإن صب فيها الماء أو غيره من الرطوبات لم يخرج من البزال شيىء ، وهذه حيلة عجيبة وفيها مواربة[4]. و : نريد أن نبين كيف نعمل فوارتين يفور من أحدهما شبه القناة ومن الآخر شبه السوسنة مدة من الزمان ، ثم يتبدلان فيخرج من التى كانت تفور قناة سوسنة، ومن التى كانت تفور سوسنة قناة مقدار ذلك من الزمان ، ثم يتبدلان أيضاً مقدار ذلك من الزمان ، ولا يزال على هذا مادام الماء ملصقاً فيها[5].

---

(1) بنو موسى بن شاكر، كتاب الحيل، ص 57.

(2) كتاب الحيل، ص 1.

(3) كتاب الحيل، ص 9.

(4) كتاب الحيل، ص 152.

(5) كتاب الحيل، ص 356.

وهكذا يتضح من النصوص المختارة من "كتاب الحيل" أنها صيغت صياغة جماعية، وهذه الصياغة تنطبق على كل تركيبات الكتاب المائة، فلم يتضمن الكتاب أى تركيب قد صاغ وصفه أحد أفراد الجماعة كأن يقال مثلاً: قال محمد بن موسى ، أو قال أحمد بن موسى ، أو قال الحسن بن موسى ، فمثل هذه الصيغ ليست لها أى مكان فى "كتاب الحيل" تصنيف بنى (جماعة) موسى بن شاكر.

ومع الأهمية الكبيرة التى اكتسبها كتاب"الحيل"على مدار تاريخ العلم وحتى يومنا هذا ، فإن هذه الأهمية ربما تسمح لنا بتقرير أهمية وقيمة العمل الجماعى ، أو فريق العمل فى المجال العلمى.

لقد أثر هذا الكتاب فى الأجيال اللاحقة لجماعة بنى موسى ، فبديع الزمان ابن الرزاز الجزرى (القرن السادس الهجرى) قد استفاد من "كتاب الحيل" فى وضع "كتاب الجامع بين العلم والعمل النافع فى صناعة الحيل". كما أفاد "كتاب الحيل" أيضاً تقى الدين بن معروف الراصد الدمشقى (القرن العاشر الهجرى) فى تأليف "كتاب الطرق السنية فى الآلات الروحانية". وقد شكلت هذه الكتب مجتمعة حلقة هامة فى سلسلة تاريخ علم الميكانيكا، إذ أنها تكشف عن إنجازات العقلية العربية الإسلامية فى فترة طويلة من فتراتها.

وقد امتدت أهمية كتاب الحيل إلى العصر الحديث ، وأفاد منه العلم الغربى، الأمر الذى جعل أساتذة اكسفورد الذين وضعوا كتاب "تراث الإسلام" فى أربعينيات القرن العشرين يصرحون بأن عشرين تركيباً ميكانيكياً من محتويات الكتاب ذو قيمة علمية كبيرة . أما باقى التركيبات[1] ، فإن معظمها عبارة عن ألعاب ميكانيكية، وآلات منزلية لربات البيوت ، ولعب للأطفال ،

---

(1) بنو موسى ، كتاب الحيل ، ص12 .

وآلات للتسلية واللهو ومنها : عمل تماثيل من الوحوش يصب لها الماء فـــى جامات يكون فيها فلا تشرب منه ، ومعها تمثال أسد ، فإذا صب للأسد الماء فى جامة يشرب وتشرب الوحوش كلها من المـــاء الـــذى فـــى جاماتهـــا ، فمتى انقطع شرب الأسد ، لا تشرب الوحوش ، فإن شرب الأسد ثانية شربت الوحوش معه ، وهكذا لا يزال .

ولم يقتصر تأثير جماعة بنى موسى فى الغرب على " كتاب الحيل " فنحن مدينون – على رأى كارا دى فو – بعدد من الكتب لهـؤلاء الأشـــقاء الثلاثة، أحدهم فى مساحة الأُكر وقياس الأسطح "، ترجمه جيرارد الكريمونى إلى اللاتينيـــة بعنـــوان[1] Liber Thiun Frabrum. وقد أسهم هذا الكتاب فى تطور الهندسة الأوربية مدة طويلة.

لقد قدمت أسرة بنى موسى من خلال مؤلفاتها، إسهامات جليلـــة فـــى العلوم التى بحثوا فيها. وقد حصر المشتغلون بتاريخ العلوم تلك الإسهامات، ومنها : وضع نظرية ارتفاع المياه التى لا تزال تستخدم حتى اليوم فى عمل النافورات ، اختراع ساعة نحاسية دقيقة ، قياس محيط الكـــرة الأرضـــية ، والذى أخرجوه مقترباً من محيطها المعـــروف حاليـــاً ، اختـــراع تركيـــب ميكانيكى يسمح للأوعية بأن تمتلىء ذاتياً كلما فرغت ، ابتكار طرق لرســـم الدوائر الإهليجية (الدوائر المتداخلة)، تأسيس علم طبقات الجو، تطوير قانون هيرون فى معرفة مساحة المثلث. وفى كتبهم أيضاً وصف لقناديل ترتفع فيها الفتائل تلقائياً ، ويُصب فيها الزيت ذاتياً، ولا يمكن للرياح إطفاؤهـــا. وآلات صائتة تنطلق منها أصوات معينة كلما ارتفع مستوى المـــاء فـــى الحقـــول ارتفاعاً معيناً ، ونافورات تندفع مياهها الفوارة على أشكال مختلفة وصـــور متباينة. ولهم كذلك وصف للآلات الموسيقية ذات الحركة الذاتية مثل الناى.

---

(1) Hill, Donald , The book of Knowledge of Imegeniuos mechanical Devices, Netherland (w.d),p.9.

ولقد أجمع مؤرخو العلم على أن هذه الأعمال تـــدل علــــى عبقريـــة وذهن متوقد مبدع ، اتسم به أفراد جماعة بنى موسى بن شــــاكر ، وقــدموا كجماعة ، منظومة علمية ومعرفية هامة شغلت مكاناً رئيساً فى تاريخ العلــم بعامة ، وتاريخ التكنولوجيا بخاصة.

الباب الخامس

جماعات ومدارس العلوم الطبيعية



الفصل الحادى عشر

جماعات ومدارس العلوم الكيميائية جابر بن حيان أنموذجا

1- نشأة جابر وأثرها على توجهه العلمى

إذا كانت المصادر العربية[1] لم تحدد تاريخ ميلاد جابر على وجه الدقة، فان هولميارد الذى اهتم بدراسة جابـــر فى كتابه "الكيمياء إلى عصر دالتون" قد رجح أن حياته قد امتدت خلال الشطر الأكبر من القرن الثامن الميلادى[2].وهذا الشطر يقابله التاريخ الهجرى(123-184هـ) تقريباً.ويؤيد ذلك رأى النشار القائل بإنه من المحتمل أن جابراً قد توفى بعد عام 160 هـ[3].

وبناءً على ذلك يصعب علىّ تصديق رأى حاجى خليفة الزاعم بأن جابراً قد تتلمذ على خالد بن يزيد بن معاوية،إذ يقول:"أول من تكلم فى علم الكيمياء ووضع فيها الكتب وبين صنعة الأكسير والميزان ونظر فى كتب الفلاسفة من أهل الإسلام خالد بن يزيد بن معاويـــة. وأول من اشتهر هذا العلم عنه جابر بن حيان الصوفى من تلامذة خالد[4].وتأتى صعوبة قبول رأى حاجى خليفة هذا من أن خالداً قد توفى عام 85 هـ قبل أن يولد جابر بن حيان، وذلك على افتراض صحة مارجحناه عن تاريخ ميلاد جابر ووفاته.

وقد نشأ جابر بن حيان فى أسرة تشجع على العلم والبحث والدرس حيث كان أبوه حيان من المشتغلين بالعقاقير، وقد سافر مرة إلى طوس فى مهمة سياسية سرية خاصة بالدعوة للعباسيين الذين كانوا يعملون فى طى الخفاء لإسقاط الأمويين. ولقد ورث جابر من أبيه هذين

---

(1) مثل الفهرست 498-500، أخبار القفطى 111.

(2) Holmyard, E.J: Chemistry to th time of Dalton, London 1965, p 15 .

(3)على سامى النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، واكتشاف المنهج العلمى فى العالم الإسلامى، دار المعارف بمصر، 1965، ص 356.

(4) كشف الظنون 153/2.

الاهتمامين فبدأ بالبحث، ونجح فى الفوز بصداقة مجموعة من العلماء فى ذلك العصر الذى ماج بالأحداث السياسية التى عصفت بالأمويين وأتت بالعباسيين.وعندما آل الأمر للعباسيين، كان جابر قد ظفر بصداقة جعفر الصادق وتتلمذ على يديه. فكان ذلك وسابق خدمة أبيه للدعوة العباسية من العوامل التى جعلت لجابر مكانة فى بلاط الرشيد فى بغداد، وهو وإن لم يكن على اتصال مباشر بالخليفة، إلا أنه كان وثيق الصلة بوزرائه البرامكة.

وهكذا نجح جابر فى أولى خطواته فى المجالين العلمى والسياسى. فنجح فى المجال الأول من خلال تعرفه وتتلمذه على جعفر الصادق[1] ونجح فى المجال السياسى بصداقته للبرامكة الذين اتخذ الرشيد منهم الوزراء. وكان على جابر ألا يتوقف عند ذلك الحد، بل يثبت أنه أهل لتلك الصداقات. ومن المواقف التى قربته من أستاذه الإمام جعفر الصادق أن الأخير كان قد انتهى من تأليف كتاب سماه "القيم " واقترح على تلميذه جابر أن يبحث عن نوع من الورق لا يحترق. وبالفعل أجرى جابر تجاربه، ثم ذهب إلى مجلس أستاذه وحوله تلاميذه وألقى بالكتاب فى النار

---

(1) اختلفت الآراء حول شخصية أستاذ جابر،فقال البعض إنه الامام جعفر الصادق،والبعض الآخر قال إنه جعفر بن يحيى البرمكـــى، والراجح –كما فى المتن–أنه الإمام جعفر الصادق على اعتبار أن جابراً كان ينتسب إلى الشيعة بوفائه للإمـــام على واعترافـــه له بالإمامة.كما أن معظم كتب جابر تكثر فيها عبارة توكيد على الطريقة الشيعية وهى"وحق سيّدى"(كتاب الأحجـــار على رأى بليناس ص 155،كتاب الماجد ص199،كتاب الخواص الكبرص 303،كتاب السر المكنـــون ص345،كتاب التجميع ص349.. وغير ذلك من مختار كراوس، القاهرة 1954) وفضلاً عن ذلك فان معظم المصادر التاريخية لم تتضمن أية إشارة إلى أن جعفر بن يحي البرمكى كانـــت له اهتمامات علمية مثله مثل والده يحى البرمكى وزير الرشيد.والثابت أن جابراً كان صديقاً ليحى البرمكى الوزير وليس لإبنه جعفر.

والتى ظلت مشتعلة فى المرقد ولكن الكتاب لم يحترق، فدهش الجميع. وبهذا الحدث التفتت الأنظار إلى هذا الشاب. كما اهتم جابر بتدعيم صلته بأهل السياسة وهم وزراء الرشيد من البرامكة وبصفة خاصة يحى البرمكى الذى كانت له جارية جميلة قد أصابها المرض وتناولت دواءً زادها سوءاً، فطلب يحى من جابر أن يعالجها، فطلب جابر رؤيتها أولاً، وبعد سؤالها عن مرضها وتاريخه، وصف لها الأدوية التى شفتها. ومن ذلك الحين ازدادت الثقة فى جابر عند أهل الرأى والأمر.

يتضح مما سبق أن جابراً قد نجح فى تهيئة الأجواء المناسبة لممارسة النشاط العلمى وذلك من خلال نشاطه الجماعى الذى يستجيب على إثره لحاجات من حوله من أساتذة وأصدقاء من أهل العلم أو السياسة.

إلا أن صلته القوية بأهل السياسة لم تدم طويلاً لأن البرامكة لم يستطيعوا الحفاظ على علاقتهم بالخليفــة هارون الرشيد." ولما ساورت الرشيد الشكوك فى البرامكــة وعــرف أن غرضهم نقل الخلافة إلى العلويين مستعينيين على ذلك بما لهم من وجاهة، قتلهم عن آخرهم، فاضطر جابر بن حيان إلى أن يهرب إلى الكوفة خوفاً على حياته". وقد مثلت الكوفة أكثر مقام جابر، وبها كان يدبر الأُكسير لصحة هوائها.

2- البنَية المعرفية فى فكر جابر بن حيان

نشأ جابر بن حيان فى عصر كان يولى اهتماماً كبيراً بالترجمة عن الأمم الأخرى، ولاسيما اليونان القدماء. ومع هذا فإن حماسة العرب فى نقل تراث الأوائل إلى لغتهم واعجابهم بفلسفة أرسطو، وطب ابقراط وجالينوس، وفلك بطلميوس، وصيدلة ديسقوريدس، كل هذا لم يمنع العقل العربى من أن يكون حراً فى نقد الآثار التى تستهويه وتمحيص حقائقها

والكشف عما يحتمل أن تتضمنه من زيف وبطلان[1]. فلم يكن جابر – كغيره من علماء العرب – مجرد ناقل عن الذين ترجموا من اليونانية إلى العربية، لكنه بعد أن درس العلم اليونانى واستوعبه، استطاع أن يضيف إليه من إبداعات عقله العربى الإسلامى. ففى كتاب "إخراج ما فى القوة إلى الفعل" عالج مفهوم القوة والفعل اليونانى من خلال إبداعاته الخاصة" فسبب كون الفعل وجود مـــا فى القوة، فالقوة إذن مادة الفعل. والقوة طبيعة الفعل لا غير، والفعل منفعل الطبيعة التى هى القوة[2]. وشرح جابر بالأمثلة ما يخرج من القوة إلى الفعل، وما يمنع، وما يمكن.

وكذلك أخذ جابر فكرة الكيفيات الأربع اليونانية (الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة) وعالجها من خلال رؤيته الخاصة. ومن ذلك وصفه للكواكب، فالحارة إذا حلت فى البروج الحارة، كان قرين الحرارة اليبوسة وكان عنها ثوران النيران والزيادة والنقصان فى مادتها وحماء الزمان – وهوالمسمى القيظ – وجفاف الشجر والنبات ويبس الأشياء وحماءها وثوران الصفراء فى الأجسام.. واحتراق الألوان، وسُمــرة الصغار الذين فى الأرحام وسوادهم، ونقصان المياه. وهبوب الرياح الوبيئـــة المحرقـــة والمتلونـــة كالريح الحمراء والصفراء، وتلهُّب البحر وانعقـــاد الحجـــارة الشريفة كالكبريت والياقوت وما أشبه ذلك[3].

فمن خلال الفكرة اليونانية استطاع جابر استنتاج العديد من المشاهدات مثل جفاف النبات، ويبس الأشياء، واختلاف لون البشرة عند بنى الإنسان،وهبوب الرياح وأسبابها، وثورة البراكين.

---

(1) توفيق الطويل، فى تراثنا العربى الاسلامى، عالم المعرفة الكويت 1985، ص 32.

(2) جابر بن حيان، إخراج ما فى القوة إلى الفعل، مختار كراوس، القاهرة 1354 هـــ، ص4.

(3) جابر بن حيان، إخراج ما فى القوة إلى الفعل، مختار كراوس ص 16– 17.

ويعتبر كتاب " الأحجار على رأى بليناس"من أوضح الدلائل على تأثر جابر باليونان،إذ عرض لكلام بليناس فى الموازين"واستخرج ما يُحتاج إليه من هذه الموازين على رأيه فى جميع الأشياء"[1] أولاً،ثم تعرض بالنقد لهذه الآراء وقال:"إنّا نرى فى الموازين والحروف رأياً غير رأى بليناس وليس لنا مخالف غيره"[2]إذ أن طريقة بليناس فى الموازين وإن كانت حسنة إلا أنها صعبة التحقيق."ومن أحب طريقنا فهو أسهل وأنقص لأنه قريب من التحقيق"[3]. وبهذا الطريق الذى سماه جابر "الميزان"استطاع أن يتوصل إلى الأوزان النوعية للمعادن والمواد الكيماوية.

وفى الكتاب الذى وضعه الأستاذ " فاروه "عن " التركيب الكيميائى لبعض العملات العربية القديمة " نجد بعض الأدلة التى تشير إلى أن جابراً قد عرف الميزان الحساس ووصفه وصفاً دقيقا[4]

ولم يكتف جابر بدراسة بليناس من اليونان، بل درس تراث أرسطو، وعلوم غيره من الإغريق، كما قرأ فرفريوس، ودرس أفلاطون وجالينوس وأُقليدس وبطليموس، ودرس نظريات أرشميدس، وليس فى كتب الحضارة الإسلامية عن الكيمياء كتب مثل كتب جابر تكشف عن المعرفة الواسعة بتصانيف القدماء وتمتاز بهذه الإحاطة الموسوعية[5].

---

(1) جابر بن حيان، كتاب الأحجار على رأى بليناس، مختار كراوس ص 129.

(2) جابر بن حيان، نفس المصدر، ص 137.

(3) جابر بن حيان، نفس المصدر، ص 138.

(4) S.Farroh, E.R, the Chemical Composition of some Ancient Arabic conis,caley. Bull of the college of science 1965,VOL 8,P. 61.

(5) دائرة المعارف الإسلامية،تحرير لجنة الترجمة والتأليف والنشر 1932،مادة جابربن حيان، والنص لبول كراوس.

ولم يكن الأثر اليونانى وحده بمثابة البنية المعرفية التى انطلق منها جابر، بل نشأته الإسلامية أيضاً، ومن دلائل ذلك أنه قدم تفسيراً للمعجزات حيث يقول : "يكون ظهور المعجزات فى العالم لنهاية الإعتدال وتكافئ الطبائع فى الكمية والكيفية، فالكيفية للحار والبارد والرطب واليابس، والكمية تكافؤ الأقدار لئلا يكون أحدها غالباً للآخر"[1]. وكذلك أثرت الثقافة الإسلامية على جابر فى محاولة التعرف على خصائص زمن الأنبياء والفلاسفة، "فان كانت الكواكب الحارة الرطبة نازلة بالبروج الباردة اليابسة وقارب هذا فى الكون، فكان مثل زمان الفلاسفة واستخراج العلوم وأمثال ذلك. وإنما لم يُساو هذا الزمان ذلك الزمان لأن الإضافة إلى الحرارة فى الأول اليبوسة فهى أقوى للكون، وفى هذه الحال الحرارة ممازجة للرطوبة فهى ضعيفة. والأول زمان الأنبياء الذين هم أتم أشكال الناس"[2].

وتبدأ انطلاقة جابر بعد قراءات واسعة وعميقة للفكر اليونانى والذى اعتمد على بعض نظرياته مثل فكرة "الطبائع الأربع الأولية" التى منها نشأت الكائنات جميعاً،أو فكرة تحويل المعادن،ولكنه سينتهى إلى نتائج علمية نرى أنها تختلف بالنوع والكيف وليس بالدرجة عن الفكر اليونانى الذى بدأ منه،حيث أسهم فى بناء المنهج التجريبى فى مقابل المنهج التأملى العقلى الذى برع فيه اليونان واكتملت فيه العبقرية الإغريقية.وذلك على ما سيتضح فى موضع لاحق.

---

(1) جابر بن حيان، اخراج ما فى القوة إلى الفعل، مختار كراوس ص 20.

(2) جابر بن حيان، المصدر نفسه، ص 21.

كما أخذ جابر مادة الكيمياء من مدرسة الإسكندرية التى كانت تقول بإمكان انقلاب العناصر وتحولها بعضها إلى بعض. وأخذ مع هذه الكيمياء فيضاً من الفلسفة الهيلينية والآداب السحرية والتصوف الشرقى والروحية الايرانية.

وتعتبر مسألة إمكان قيام علم الكيمياء فى العقل والفعل على حد سواء من أهم البنيات الأساسية التى دارت حولها معظم أبحاث جابر بن حيان.

والكيمياء مقصود بها الوسائل التى يستطيع بها الكميائى أن يبدل طبائع الأشياء تبديلاً يحولها بعضها إلى بعض، وذلك إما بحذف بعض خصائصها أو بإضافة خصائص جديدة إليها، لأنه إن كانت الأشيـــاء كلها ترتد إلى أصل واحـــد، كان تنوعها راجعاً إلى اختلاف فى نسب المقادير التى دخلت فى تكوينها فليس الذهب – مثلاً – يختلف عن الفضة فى الأساس والجوهر، بل هـــما مختلفـــان فى نسبة الـــمزج، فإما زيادة هنـــا أو نقصـــان هناك، وما علـــى العالم إلا أن يحلل كل منهما تحليلاً يهديه إلى تلك النسبة كما هى قائمة فى كل منهمـــا، وعندئـــذ يرتســـم أمامـــه الطريـــق واضحاً اذا أراد أن يغـــير من طبيعة هـــذا أو ذاك[1].

وهكذا تصور جابر عدم استحالة قيام علم الكيمياء فى مقابل امتناع أو بطلان هذا العلم أصلاً عند بعض العلماء والمفكرين[2]. ويتعجب جابر

---

(1) زكى نجيب محمود، جابر بن حيان، سلسلة الأعلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1975،ص 45،46.

(2) منهم : الكندى، وابن سينا، وتوسط الفارابى بين الإمكان والإستحالة. فرأى – وفقاً لأرسطو – أن تحول الأشياء يتوقف على نوع صفاتها، فالذاتية يتعذر تحويلها، والعرضية يمكن تحويلها.

من المنكرين للكيمياء بدعوى أن " العلم لا يصل إلى ما فى الطبيعة "[1] متساءلاً : "كيف لا يصل إلى الطبيعة، وهو يصل إلى ما بعد الطبيعة ويستخرجه؟!"[2]. والصنعة هى " نفى كل شئ لا يشاكل وتأليف كل شئ يوافق وإصلاح الطبائع ومزاوجة الذكر منها بالانثى وتعديلها بالحرارة والرطوبة واليبوسة بأوزان معلومة معتدلة"[3]. والبحث الحديث يتجه إلى إحلال النسب الكمية محل الخواص الكيفية فى كل تفسيرات الوجود. فجابر يرى أن الطبائع تتغير. ولكى تتغير لا بد وأن تفقد ماهيتها الكيفية كى تستحيل إلى ماهية أو طبيعة أخرى. فالنحاس يمكن أن يخرج لك منه رصاص ويعود إلى النحاسية[4].ولا يعرف ذلك إلا العالم الكيميائى التام الــذى يستخرج ما فى الطبيعة، وهذا صعب المنال على من لا علم له[5].ويبــرر جابر صعوبة علم الكيمياء على غير المتخصصين بأن للطبيعة أسرار يمتنع أو يعسر خروجها على عامة النـــاس، إما لإختفائها عن الحواس، وإما للطافتها ودقتها.وكلا الحالين لا يمنعان العالم المتخصص من إخراج ما فى القوة إلى الفعل[6].

وعلى ذلك يتضح أن هناك فرقاً كبيراً جداً بين كمياء جابربن حيان والكيمياء القديمة. فعلى الرغم مما بين النوعين من تشابه فى التعبير الإصطلاحى، وفى كثير من التفاصيل الجزئية، فإن كيمياء جابر تختلف عن الكيمياء التى سبقتها سواء فى الروح والاتجاه أو فى التفاصيل

(1) جابر بن حيان، إخراج ما فى القوة إلى العقل، ص 7.

(2) جابر بن حيان، نفس المصدر، نفس الصفحة.

(3) جابر بن حيان، كتاب الرحمة، نقلا عن جلال موسى، منهج البحث العلمى عند العرب، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ط اولى 1972، ص 121-122.

(4) جابر بن حيان، كتاب التجميع، مختار كراوس، ص 341.

(5) جابر بن حيان، اخراج ما فى القوة إلى الفعل، ص 7.

(6) جابر بن حيان، اخراج ما فى القوة إلى الفعل، ص 7-8.

والجزئيات، إذا تتسم كيمياء جابر بالاعتماد كثيراً على التجربة واستبعاد الخوارق. فهى كيمياء ذات اتجاه عملى عقلى واضح يباعد بينها وبين الكيمياء القديمة التى كثيراً ما تلجأ إلى الرؤيا الوجدانية وتمعن فى استخدام الخوارق فى التفسير.ومن حيث التفاصيل الجزئية، فان ابن حيان يُعنى بالكيمياء العضوية على وجه الخصوص،كما يستخدم ملحاً لم يعرفه القدماء، وهو ملح النشـــادر.

3- بنّية الجماعة والمدرسة العلمية

إذا اعتبرنا أن الأستاذ والتلميذ يشكلان جماعة علمية هما قوامها، فإن جابراً بن حيان قد وضع مجموعة من المبادئ والقواعد التى تحكم علاقة أعضاء تلك الجماعة وتشكل البنية الأساسية التى تقوم عليها الجماعة. ففى كتابه البحث يخصص جابر المقالة الأولى منه(1) ليضع شروطاً عامة تكاد تنطبق على أى جماعة علمية مكونة من الأستاذ والتلميذ بصرف النظر عن موضوع البحث نفسه. ويمكن التعرف على تلك المبادئ فيما يلى :

أولاً : ما يجب للأستاذ على التلميذ

1- أن يكون التلميذ ليناً قبولاً لجميع أقاويله من جميع جوانبه لا يعترض عليه فى أمر من الأمور وإن كان كافياً متصوراً للأمر، فإن ذخائر الأستاذ العالم ليس يُظهرها للتلميذ إلا عند السكون إليه والشكر له غاية الشكر. وذلك أن منزلة الأستاذ منزلة العلم نفسه، ومخالف العلم مخالف الصواب، ومخالف الصواب حاصل فى الخطأ والغلط، وهذا لا يؤثره عاقل. فإن لم يكن التلميذ على هذا القدر من الطاعة، أعطاه الأستاذ قشور العلم وظاهره أو يسمى بالعلم البّرانى.

---

(1) جابر بن حيان، المقالة الأولى من كتاب البحث، مختار كراوس، ص 501-502.

وهذا المبدأ يقترب من مفهوم الطاعة بالمعنى الصوفى، إذ يجب على المريد الصادق أن يطيع شيخه فى كل ما أذن له فيه وأمر به. وقد ذكرت بعض المصادر [1] أن جابرا كان معروفا بالصوفى.

2- يقصر جابر طاعة التلميذ لأستاذة على العلم والدرس وسماع البرهان عليه وحفظه وترك التكاسل والتشاغل عنه، ولا يعمم تلك الطاعة على الأمور الحياتية لأنها لا مقدار لها عند الأستاذ الربانى، والأستاذ فى هذا الحال كالإمام للجماعة التى هو قيّم بها، وكالراعى والسائس للأشياء التى يتولى صلاحها وإصلاحها، فإن عسرت عليه أو عسر عن التقويم فإما أن يطرحها وإما أن يُتعبه تقويمها إلى أن تستقيم. ولذلك وضع أرسطو كتباً سمّاها الفلسفة الخارجة،وأمر أن تُعطى للعامة من الناس، ونصح العَالِم أن يشغلهم بقراءتها عن ذوات الناس.

3- يجب على التلميذ أن يكون كتومـــاً لسر أستاذه، لأن التلميذ فى هذه الحال كالأرض المزروعة التى يتّخذها الإنسان لصلاح حاله، فإن كانت تُربتها طيبة نبت البذر فيها فأزكى وأينع، وإن كانت تُربتها فاسدة قبيحة، هلك البذر فيها ولم يثمر إلا قليل النفع. ويقصد ابن حيان بالمثالين الأبلة والذكىّ وأمثال ذلك.

4- ينبغى على التلميذ أن ينقطع إلى الأستاذ، دائم الدرس لما أخذ عنه كثير الفكر فيه، فإن الأستاذ لا يمكنه إلا أن يعلم التلميذ أصول العلم، وعلى الثانى الرياضة به.

---

(1) الفهرست ص 499، الأخبار ص 112

ثانياً : ما يجب للتلميذ على الأستاذ

1- أن يمتحن الأستاذ قريحة المتعلم، أى جوهره الذى طُبع عليه ومقدار ما فيه من القبول والإصغاء إلى الأدب إذا سمعه، وقدرته على مذاكرة وحفظ ما تعلمه، فإذا وجده الأستاذ قابلاً ذا أرض زكية ترتسم فيها المعلومات، ابتدأ بإعطائه أوائل العلوم التى تناسب قبوله وسنه واستعداده، وكلما احتمل الزياده زاده، بعدما يكون قد امتحنه فيما كان سقاه أولاً. فإن كان حافظاً وغير مضيّع لما تلقاه، زاده فى الشرب والتعلم، وإن وجده ينسى ويتخبّل فى حفظه، نقّصه من الشرب والتعليم وعاتبه على ذلك عتاباً كإيماء من غير إمعان فى التصريح. ثم يمنحه بعد ذلك ثانياً وثالثاً، فان كان جارياً على وتيرة واحدة فى النسيان، هزّه بالعتاب وأوجعه بالتقريع وبالغ فى توبيخه. وإن كان عند امتحانه الأول قد استيقظ، تدرج الأستاذ به من مرتبة إلى مرتبة، ولا يتخطى به المراتب فيظلمه فى التعليم، وذلك فساد فى التعليم وضرر فى العقبة عظيم جداً. ويستمر الأستاذ فى التدرج بتلميذه إلى أن يبلغ آخر المراتب.

وهنا يذكرنا جابر بمبدأ تربوى هام قال به علماء التربية فى العصر الحديث، وهو مراعاة الفروق الفردية بين المتعلمين من حيث كم وكيف المادة العلمية التى تُعطى لهم.

وآخر المراتب التى يقصدها جابر هى مرتبة الأساتذة الذين يجب عليهم للتلامذة مثل ما وجب لهم فى أول أمرهم.

2- إن الاستاذ الذى يغفل عن تلميذه يكون خائناً، والخائن لا يكون مؤتمناً، ومن لم يكن مؤتمناً لم يؤخذ عنه علم، لأن العالم لا يكون إلا صادقاً، فذلك غير عالم وهو باسم الجهل أولى منه باسم العلم.

ويختتم جابر كلامه عن العلاقة بين الأستاذ والتلميذ بقوله : إن سبيل الأستاذ والتلميذ أن يكونا متعاطفين بعضهما على بعض تعاطف قبول، وأن يكون التلميذ كالمادة والأستاذ له كالصورة، وهذا إنما يكون بالقبول.

4- منهج البحث العلمى عند جابر بن حيان

إذا كان جابر بن حيان قد اطلع على التراث العلمي اليونانى وتأثر به فى بعض جوانب تفكيره،إلا أنه قد اتخذ التجربة سبيلاً إلى التثبت من صحة الآراء والنظريات اليونانية التى وقف على دراستها.وفى التميزبين العقلية اليونانية والعقلية العربية فى البحث والدرس يقول غوستاف لوبون" إنك لا تجد عالماً يونانياً استند فى مباحثه إلى التجربة،مع أنك تعد مئات من العرب الذين قامت مباحثهم الكيميائية على التجربة، فجابر بن حيان أستاذ لافوازيه أبى الكيمياء الحديثة[1].

ولم تكن تجريبية جابر مجرد معرفة بالخبرة،بل كانت عبارة عن ازدواج بين العقل والعمل كما ينص المنهج التجريبى الحديث الذى صاغه علماء الغرب المحدثين،حيث يمر المنهج العلمى التجريبى أو الإستقرائى بمراحل ثلاث : الأولى هى مرحلة البحث، والثانية هى مرحلة الكشف، والثالثة هى مرحلة البرهان. فالجانب العقلى يتمثل فى المرحلة الثانية وهى الكشف، ويتمثل الجانب التجريبى فى المرحلتين الأولى والثالثة، وهما البحث والبرهان. ويصرح جابر بأن منهجه العلمى التجريبى قد ضمّنه بصورة كلية فى كتابه "الأصول" وهو الله.. قد عملته بيدى وبعقلى من قبل وبحثت عنه حتى صحّ وامتحنته فما كذب"[2].وهذا وصف دقيق لما يقوم به الباحث العلمى الحديث،إذ أن جابراً قد زاوج بين الفرض العقلى وبين

---

(1) مصطفى الرافعى، حضارة العرب، دار الكتاب اللبنانى، بيروت 1968، ص 235.

(2) جابر بن حيان، كتاب الخواص، المقالة الثانية والثلاثون، مختار كراوس، ص 322.

التجربة التى تأتى لتأيده أو تكذيبه. ويجعل جابر الدربة (التجربة) محكاً للتميز بين العالم وغير العالم، فالأول يصل بالتجربة إلى نتائج جديدة، والثانى يعطل البحث العلمى" فمن كان درباً كان عالماً حقاً ومن لم يكن درباً، لم يكن عالماً. وحسبك بالدربة فى جميع الصنائع، إن الصانع الدرب يحذق وغير الدرب يعطل "[1].

وإذا كانت التجربة فى التصور العلمـــى الحديث تزود العلم بالأساس المادى الذى يثبت وجهة نظر الباحث فيما سبق له أن لاحظه من الوقائع، فإن جابراً بن حيان قد فطن إلى هذا المفهوم وطبقه بصورة فعلية. ويؤكد ذلك دكتور زكى نجيب محمود حيث يقول : فمن قراءة نصوصه استطعنا أن نتلمس مذهبه فى خطوات السير فى طريق البحث العلمى، وهى خطوات تطابق ما يتفق عليه معظم المشتغلين بالمنهج العلمى اليوم، وهى تتلخص فى ثلاث خطوات رئيسة: الأولى – أن يستوحى العالم من مشاهداته فرضاً يفرضه ليفسر الظاهرة المراد تفسيرها، والثانية – أن يستنبط من هذا الفرض نتائج تترتب عليه، والثالثة– أن يعود بهذه النتائج إلى الطبيعة ليرى هل تصدق أو لاتصدق على مشاهداته الجديدة، فـــان صدقت تحول الفرض إلى قانون علمى يركن إلى صوابه فى التنبؤ بما عساه أن يحدث فى الطبيعـــة لو أن ظروفاً بعينها توافرت[2].

ولم يغفل جابر بن حيان دور الملاحظة أو المشاهدة الحسية تماماً كما فى المنهج العلمى الحديث. ففى المقالة الأولى من كتاب الخواص الكبير يقول[3]:"ويجب أن تعلم أنّا نذكر فى هذه الكتب خواص ما رأينا فقط دون ما سمعناه أو قيل لنا أو قرأناه بعد أن امتحناه وجربناه، فما صحّ

---

(1) جابر بن حيان، كتاب السبعين، مختار كراوس ص 464.

(2) زكى نجيب محمود، مرجع سابق، ص 65.

(3) جابر بن حيان، كتاب الخواص الكبير، مختار كرواس، ص 232.

أوردناه،وما بطل رفضناه،واستخرجناه نحن أيضاً وقايسناه على أقوال هؤلاء القوم". فالملاحظة الحسّية هى المصدر الصحيح لتحصيل العلوم والمعارف، وهى أيضاً وسيلة لتقييم آراء الآخرين، فما تثبته فمقبول، وما لم تثبته فمرفوض.

وينصح جابر بضرورة قراءة الكتب والتحصيل النظرى قبل إجراء التجارب. ومع اعترافه بأن عملية الإطلاع على ما فى الكتب النظرية تقتضى تعباً وكداً، إلا أنها هى الخطوة الأساسية الأولى فى البحث إذا أراد الباحث الوصول إلى الحقيقة بعد التجربة. يقول جابر: "اتعب أولاً تعباً واحداً واجمع وانظر واعلم، ثم اعمل، فانك لاتصل أولاً، ثم تصل إلى ما تريد"(1).

يتضح مما سبق أن جابراً بن حيان قد اتبع المنهج العلمى بأدق تفاصيله. وقد أدى به هذا إلى إحراز نتائج هامة فى تقدم علم الكيمياء. بيد أن التطور الذى حدث فى مجال هذا العلـــم لم يكن فى مجال المنهج فحسب، وإنما امتد ليشمل نسق المعرفة العلمية فيه.فجابر وهو من أبرع وأعظم الكيميائيين العرب عرف كثيراً من العمليات الكيميائية كالتبخير والتقطير والترشيح والتكليس والإذابة والتبلور والتصعيد. وربما كانت بعض هذه العمليات معروفة عند القدمـــاء ممن زالوا الصنعة، لكنها لم تكن معروفة كعمليات أساسية فى الكيمياء.

وبفضل تطبيقه للمنهج التجريبى كان جابر بن حيان أول من استحضر حامض الكبريتيك بتقطيره من الشبّه، وسماه زيت الزاج، واستخرج حامض النيتريك (ماء الفضة) وسماه (الماء المحلل) وكان يُعرف باسم (روح الملح)، ووصف هذا الحامض بأنه نوع من المياه الحادة

---

(1) جابر بن حيان، الخواص الكبير، ص 323 – 324.

التى تصيب المعادن.وهو أول من اكتشف الصودا الكاوية، وأول من استخرج نترات الفضة (حجر جهنم)، وثانى كلوريد الزئبق (السليمانى)، وحامض النيتروهيدروكلوريك(الماء الملكى).وهو أول من لاحظ ما يحدث من ترسب كلوريد الفضة عند إضافة محلول ملح الطعام إلى محلول نترات الفضة. ويُنسب إلى جابر أيضاً استحضار مركبات أخرى مثل كربونات البوتاسيوم، وكربونات الصوديوم،وكربونات الرصاص القاعدى، والزرنيخ والأثمد (الكحل: كبريتيد الأنتيمون).كماعرف استخدام ثانى أوكسيد المنجنيز فىصناعة الزجاج.وجابرهو أول من أدخل طريقة فصل الذهب عن الفضة بالحل بواسطة الحامض.ولاتزال هذه الطريقة تُستخدم إلى الآن فى تقديرعيارات الذهب فى السبائك الذهبية وغيرها،كما عرف جابر تصفية المعادن وتنقيتها من الشوائب المختلطة بها.

5- مؤلفات جابر بين الوهم والحقيقة وأثرها فى اللاحقين:

بعد أن عدد ابن النديم مائة واثنى عشر كتاباً لجابر بن حيان [1]، يذكر أن له بعد ذلك سبعون كتاباً[2]، وله بعد ذلك عشر مقالات تتلو هذه الكتب، وهى: كتاب مصححات فرثاغورث، كتاب مصححات سقراط، كتاب مصححات أفلاطون، كتاب مصححات أرسطاطاليس، كتاب مصححات ارسنجانس، كتاب مصححات اركاغتنيس، كتاب أمورس، كتاب مصححات ديمقريطس، كتاب مصححات حربى، كتاب مصححاتنا نحن[2]. ثم يتلو هذه عشرون كتاباً

---

(1) منها : كتاب اللاهوت، كتاب الباب، كتاب الثلاثين كلمة، كتاب المنى، كتاب الهدى، كتاب الصفات، كتاب العشرة، كتاب البلاغة، كتاب الأشجار، كتاب الإكليل، كتاب الخلاص، كتاب الهيئة.. الخ (الفهرست 501).

(2) الفهرست 502.

بأسمائها[1]. وبعد ذلك سبعة عشر كتاباً أولها : كتاب المبـدأ بالرياضـة، كتاب المدخل إلى الصناعة، كتاب التوقف، كتاب الثقة بصحة العلم، كتاب التوسط فى الصناعة.. الخ[2]. وبعـد ذلك ينقل ابن النديم قولاً – مبالغ فيه من وجهة نظرى –يزعم أنه لجابر إذ يقول: قال أبـو موسـى (جـابر): ألّفت ثلاثمائة كتاب فى الفلسفة، وألف وثلاثمائة كتاب فى الحيل على مثال كتاب تقاطر (؟)،وألف وثلاثمائة رسالة فـى صـنائع مجموعـة وآلات الحرب، ثم ألفت فى الطب كتاباً عظيما، وألفت كتبا صغاراً وكباراً، وألفت فى الطب نحو خمسمائة كتاب، مثل كتاب المجسة والتشريح. ثم ألفت كتب المنطق على رأى أرسطاطاليس، ثم ألفت كتاب الزيج اللطيف نحو ثلاثمائة ورقة، كتاب شرح أُقليدس، كتاب شرح المجسطى، كتاب المرايا، كتـاب الجاروف الذى نقضه المتكلمون، وقد قيل إنه لأبى سعيد المـصرى، ثـم ألفت كتباً فى الزهد والمواعظ، وألفت كتباً فى العزائم كثيرة حسنة، وألفت كتباً فى النيرنجات، وألفت فى الأشياء التى يعمل بخواصها كتباً كثيرة، ثم ألفت بعد ذلك خمسمائة كتاب نقضاً على الفلاسفة، ثم ألفـت كتابـاً فـى الصنعة يعرف بكتاب الملك، وكتاباً يعرف بالرياض[3].

وبناء على ذلك فان جملة ما ألفه جابر من الكتب تبلغ أربعة آلاف كتاب تقريباً. ومن الواضح أن هذا العدد الـضخم لايـستقيم مـع العقـل والمنطق بأية حال من الأحوال، إذ من أين أتى جابر بن حيـان بالوقـت

(1) وهى : كتاب الزمردة، كتاب الفاضل، كتاب الانموذج، كتاب المهجة، كتاب سفر الأسرار، كتاب العبيد، كتاب العقيقة، كتاب البلورة، كتاب الساطع، كتاب الإشراق، كتاب المخايل، كتاب المسائل، كتاب التفاضل، كتاب التشابه، كتاب التمييز، كتاب الكمال والتمام، كتاب الضمير، كتاب الطهارة، كتاب الأعراض (الفهرست 502).

(2) الفهرست 503.

(3) الفهرست 503.

اللازم لتأليف هذا العدد من الكتب، وهو قد عاش حوالى ستين سنة يقلون أو يزيدون قليلا(123–184 هـ تقريبا). وهنا يكون لدينا افتراضان : فإما أن يكون جابر قد بدأ التاليف منذ اليوم من ميلاده إلى يوم وفاته فجاء إنتاجه الفكرى بمعدل كتابين فى اليوم الواحد!! وإما أن يكون جابر قد بدأ التأليف بعد مرحلة النضج الفكرى فجاء انتاجه الفكرى بمعدل ستة مؤلفات فى اليوم الواحد. وكلا الفرضين ضرباً من الخيال الذى يرفضه العقل ويتناقض مع الطبيعة الإنسانية نفسها. وعلى ذلك يكون ما ذكره ابن النديم على لسان جابر من قبيل التلفيقات الواضحة التى تنهار أمام أول نظرة ناقدة.

وبناء على ما سبق ذهب البعض إلى اعتبار جابر بن حيان شخصية اسطورية لاوجود لها، وأيضاً بناء على ما نقله ابن النديم من أن جماعة من أهل العلم وأكابر الوراقين قالوا إن جابراً لا أصل له ولاحقيقة، وبعضهم قال انه ما صنف،وإن كان له حقيقة،إلا كتاب الرحمة، وإن هذه المصنفات صنفها الناس ونحلوه إياها[1].

ولكن ابن النديم يستنكر ذلك القول، ويصف من يتعب ويكد فى تأليف كتبه ثم ينحلها لغيره بالجهل. ويؤكد ابن النديم حقيقة وجود جابر قائلاً : "وأى فائدة فى هذا، وأى عائدة؟ والرجل له حقيقة، وأمره أظهر وأشهر، وتصانيفه أعظم وأكثر"[2]. ولا شك أن جابراً ألف مؤلفات عديدة وأكثرها فى الكيمياء، لكنها ليست بالكم الهائل الذى ذكره ابن النديم. "ولا يخلو كتاب من كتبه من فوائد عديدة "[3]. وتعبر مؤلفات جابر الكيميائية عن مرحلة عن مرحلة هامة من مراحل تطور الكيمياء العربية.

---

(1) الفهرست 499.

(2) الفهرست ص 499.

(3) كشف الظنون 2 / 1531.

إذ أنها تعد دائرة معارف علمية وتعطينا ملخصاً لعلم الكيمياء فى عصره.

وهذا ما حذا بجورج سارتون أن يطلق على المدة التى تقع بين عامى (132 – 185 هـ/ 750 – 800 م) عصر جابر بن حيان، وذلك لمجهوداته العظيمة فى علم الكيمياء[1]. وكان لكيمياء جابر ومؤلفاته فيها أثر واضح فى تطور علم الكيمياء العربى عند اللاحقين. ويمكن الإشارة إلى ذلك فيما يلى :

يصرح صاحب "روضات الجنان"[2] بعد أن فرغ من حديثه عن خالد بن يزيد بن معاوية، وكيف أنه أبدع فى كتابه "الفردوس" ما لايخفى على أهل التحصيل، بالإضافة إلى ماله فى المنثور من كتب أخرى ومصنفات عالية استفاد منها، يصرح بأن " من بعده الأستاذ الكبير جابر بن حيان، فأنه الأستاذ العظيم الشأن الذى هو أستاذ كل من وصل بعده إلى هذه الصناعة.

وإذا تتبعنا من جاء بعد جابر من مشاهير علماء المسلمين فى الكيمياء، وجدنا الرازى الطبيب يُرجع الاهتمام بدراسة الكيمياء إلى إدراكه أن موضوعها يتصل اتصالاً وثيقاً بدراسة الطب، ولذلك نراه يصنف كتاباً قيماً فى الكيمياء أسماه "سر الاسرار" ويُعرف فى العالم الغربى باسم Libersecre torum [3]. وهذا الكتاب يبين أن الرازى قد عُنى بعلم الكيمياء وصرف جهوداً كبيرة فى إجراء التجارب الكيميائية المختلفة.

---

(1) Sartom. G , Introduction to the History of Science 3 vols. Baltimore 1929 , vo 11 , P. 597.

(2) الميرزا محمد باقر الموسوى الخوانسارى الأصبهانى، روضات الجنان فى أحوال العلماء والسادات، تحقيق أسد الله اسماعيليان، 8 مجلدات، طهران (د. ت) 219/2.

(3) خالد حربى، خالد حربى، أبو بكر الرازى حجة الطب فى العالم، ط. الثانية، دار الوفاء، الإسكندرية 2006، ص160.

وكان فى أول عمله فى هذا المضمار يسعى إلى الحصـــول على ملح الأكسير،لأنه كان من القائلين بإمكان تحويل المعادن، وأن ذلك أقرب إلى الممكن منه إلى الممتنع، ووضع كتاباً ردَّ به على الكندى الذى دحض هذه الدعوى وأنكرها.واستند الرازى فى رأيه هذا إلى نظرية تركيب المواد المنسوبة إلى جابر بن حيَّان الذى كان الرازى يكن له كثيراً من الاحترام والتقدير[1]،وينعته فى كتبه الكيميائية بقوله:"استاذنا أبو موسى جابر بن حيان"[2].فآمن الرازى بأن جميع المواد تتألف من أربعة عناصر كما قال جابر بن حيان، ولذلك كان تحويل معدن إلى آخر محتملاً. وغاية الرازى من ذلك تتفــق وما رمى إليه جابر بن حيان من تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب وفضة عن طريق الأكسير.

ومع أن الشيخ الرئيس ابن سينا (370 – 428 هــ/ 980 – 1037 م) قد أنكر إمكان تحويل المعادن أو العناصر الخسيسة إلى ذهب وفضة، وسخر من الكيميائيين فى عصره الذين اعتقدوا ذلك، وشكك فى قدرتهم على تحويل مواد صلبة من عنصر إلى آخر[3]، فإنه سلك مسلك جابر بن حيان من حيث الإعتقاد فى تكوين المعادن، وجاءت نظريته فى هذا الموضوع مطابقة لنظرية جابر.

وفى النصف الثانى من القرن الخامس، وأوائل القرن السادس الهجرى يطالعنا كيميائى عربى الأصل وهو الطغرائى (453– 515 هــ/ 1061 – 1121 م) بكتابه "جامع الأسرار" الذى يبين فيه أنه اطلع على كثير من الكتب اليونانية المترجمة وكتب جابر المتوفرة فى زمانه، إضافة

(1) أحمد عبد الباقى، من أعلام العلماء العرب فى القرن الثالث الهجرى، مركز دراسات الوحدة العربية، ط الأولى، بيروت 1990، ص 257.

(2) الفهرست، ص 500.

(3) Holmyard, E.J.,Alchemy "Islamic alchemy" Pelicam Books.1957,P.93 .

إلى اطلاعه على بعض كتب أبى بكر الرازى، ولاسيما كتابه "سر الأسرار". ومن بين كل هؤلاء يمجد الطغرائى جابر بن حيان لتمكنه من الصنعة[1].

ولم يتوقف تأثير جابر بن حيان على الكيميائيين العرب فحسب، بل امتد هذا التأثير إلى العالم الأوربى، وكان له دور ملموس فى تأسيس وتطور الكيمياء الحديثة.

لقد جاء المسيو بارتيلو فى الجزء الثالث من كتابه " الكيمياء فى العصور الوسطى "المنشور فى باريس عام 1893 بتحليل دقيق للكيميائيين العرب، ويعتقد أن كل مادتهم يمكن تقسيمها إلى قسمين : أحدهما، إعادة تعبير عن بحوث الكيميائيين الإغريق فى الاسكندرية، والثانى بحوث أصيلة، ولو أنها مؤسسة على الدراسات الإسكندرانية أولاً وقبل كل شىء، ويعتبر كل هذه المادة الأصيلة أثراً من آثار ما قام به جابر بن حيان الذى يصبح بهذا فى الكيمياء فى مكان أرسطو من المنطق. وينشر بارتيلو فى كتابه ستة مؤلفات لجابر واعتبرها ممثلة لكل المادة الكيميائية العربية[2].

ولقــد تُرجمت مؤلفات جابر إلى اللاتينية فى وقت مبكر بمعرفــة روبرت الشسترى (ت 1144 م)، وجيرار الكريمونى (ت 1187 م). وتُرجم أيضاً "مجموع الكمال " لجابر بن حيان إلى الفرنسية سنة 1672 م.

وكانت هذه المؤلفات من ضمن الأسس المهمة التى قام عليها علم الكيمياء الحديث.

من كل ما سبق يمكننا الزعم بأن جابراً بن حيان صاحب مدرسة كيميائية مميزة قدمت انجازات علمية موثقة (بتطبيق المنهج التجريبى)، و كانت بمثابة الأسس الأولية التى عملت على تطور الكيمياء العربية فيما بعد عصر جابر، وساعدت فى تأسيس علم الكيمياء الحديث.

---

(1) فاضل أحمد الطائى، أعلام العرب فى الكيمياء، ص 352.

(2) ديلاس أوليرى، الفكر العربى ومكانته فى التاريخ، ترجمة تمام حسان، ص 134.

الفصل الثانى عشر

جماعات ومدارس العلوم الطبية أبو بكر الرازى أنموذجا

مدخـــــل:

يُعد أبو بكر محمد بن زكريا الرازى (250-313هـــ/864-925 م) أبرز أطباء المسلمين الذين ظهروا فى الفترة التى حددها البحث، فهو طبيب المسلمين بدون منازع، وأبو الطب العربى، وجالينوس العرب، وحجة الطب فى أوربا إبان القرن السابع عشر الميلادى(1).

ويمكن تناول الرازى كمدرسة طبية أثرت فى العالم من خلال الإجابة علـــى عدد من الأسئلة هى:

1- هل شهد العصر الذى عاش فيه الـــرازى وجـــود جماعـــات علميـــة؟ وإذا وجدت فإلى أى مدى كان تأثيرها على المجتمع العلمى؟

---

(1) خالد حربى، أبو بكر الرازى حجة الطب فى العالم، ص25. والرازى ولد بالرّى إحدى مدن إيران القديمة، وكان يضرب العود فى صباه. ثم نزع عن ذلك وأكب على النظر فى الطب والفلسفة (ابن جُلجل، طبقات الأطباء والحكماء، بتحقيق فؤاد سيد، ص 77)، فتعلم فى بغداد وتنقل فى شبابه بين البلاد المختلفة زيادة فى العلم، ثم عاد إلى بغداد مرة أخرى تلبية لدعوة الخليفة المنصور، وذلك بعد أن تعلم من العلاج الإغريقى، والفارسى، والهندى، والعربى الحديث. ثم عاد إلى مدينته " الرى " وتقلد منصب مدير بيمارستانها الذى دبره. ولم يطل الزمان حتى أصبح الرازى طبيباً عظيم الشأن، فاستحق أن يفوز بصداقة الملوك والامراء وحب الشعب. ثم انتقل الرازى من بيمارستان " الرى " إلى مزاولة المهنة فى البيمارستان العضدى، والذى كان بمثابة أكبر مستشفى فى العاصمة حينذاك. وقد تمكن الرازى من الفوز بمنصب رئيس الأطباء فى هذا المستشفى الكبير، الأمر الذى جعل الخليفة يفتح له أبواب قصره ليكون الطبيب الخاص به. ولم يمض وقت طويل حتى أصبح الرازى ذائع الصيت فى طول البلاد وعرضها، وطبقت شهرته الآفاق، فأصبح حجة فى الطب، ومرجعاً نهائياً لكل الحالات المستعصية، يسعى إليه كل من أراد الصوب من كل حدب وصوب، مرضى كانوا أم طلاباً. وللرازى مؤلفات كثيرة من أهمها وأشهرها " الحاوى "، " المنصورى "، " التجارب "، " برء ساعة ".. وغير ذلك (انظر حياه وأعمال الرازى تفصيلاً فى خالد حربى، الرازى الطبيب وأثره فى تاريخ العلم العربى، مرجع سابق).

2- ما هو قوام المعرفة العلمية فى عصر الرازى؟ وهذا التساؤل يتفرع منه تساؤلات فرعية مثل:

أ - ما أشهر النظريات الطبية التى كانت سائدة؟

ب- ما المنطلقات الإبستمولوجية (المعرفية) التى انطلق منها الرازى؟

3- ما الحجم الحقيقى لإنجازات الرازى الطبية، فهل كانت آراؤه النظرية والعملية فى المجال الطبى متأثره بمن سبقه من الأطباء وخاصة أطباء اليونان، أم أنها تزاوج بين الفكرين، أم هى آراء أصلية تحسب لصاحبها؟

4- وإذا كان الرازى قد أتى بجديد فى المجال الطبى، فما هو هذا الجديد، وما هو المنهج الذى أوصله إلى ذلك؟ وما مدى اسهامه فى تاريخ العلم بعامة، وتاريخ الطب بخاصة؟

5- ما طريقة الرازى فى الدرس الطبى، أصولها ومميزاتها؟

6- ما مدى تأثير الرازى فى تلامذته وعلماء عصره، وما خصائص أو سمات التقاليد العلمية التى أرساها وأصبحت برنامج عمل للأجيال التالية؟

ونحاول فيما يلى الإجابة على هذه الأسئلة من خلال النقاط التالية:

أولاً: الجماعات العلمية فى عصر الرازى.

ثانياً: قوام المعرفة الطبية السابقة على عصر الرازى.

ثالثاً: المنطلقات الإبستمولوجية التى انطلق منها الرازى.

رابعاً: النشاط العلمى الجماعى فى عصر الرازى.

خامساً: جماعة الرازى العلمية.

سادساً: منهج البحث العلمى عند الرازى.

سابعاً: إنجازات الرازى الطبية وأثرها فى اللاحقين.

أولاً: الجماعات والمدارس العلمية فى عصر الرازى

يُعد القرن الثالث الهجرى بمثابة البداية الحقيقة للنهضة العلمية التى عاشتها الأمة الإسلامية. فما أن انقضى القرن الثانى الذى يُعد بمثابة إرهاصات لهذه النهضة، حتى دخلت العربية شعوب أخرى ذات ثقافات وعلوم مختلفة.

ومع أن المجتمع الإسلامى فى عصر الرازى قد شهد نزاع سياسى مشتعل، وواقع اجتماعى مضطرب، وخلافات دينية مذهبية مثيرة[1]، إلا أن التعليم قد نشط بصورة كبيرة فى هذا القرن، وأصبحت القراءة والكتابة وحفظ القرآن الكريم فى الكتاب من أولويات النشاط العلمى، وتلك المرحلة تساوى ما يُعرف الآن بمرحلة التعليم الابتدائى والإعدادى، وربما فاقتهما!، ثم ينتقل الطالب إلى حلقات المساجد التى كانت أشبه بالمعاهد العليا أو الجامعات حيث كان لكل فرع من فروع العلم عالم وحلقة خاصة فى المسجد. وكان الطلاب يختلفون إلى من يرغبون الإستماع إليه من العلماء دون شرط، وكثير منهم كان يأخذ ما عند الشيخ، ثم يتحول إلى شيخ آخر وحلق أخرى[2]. وكان من أشهر المساجد حينئذ، مسجد البصرة، ومسجد الكوفة، والحرم المكّى، والمدنى، ومسجد عمرو بن العاص فى مصر ... إلى غير ذلك.

وإذا كانت نواة العلم فى العصر الأموى قد تمثلت فى القرآن الكريم والحديث الذين يستنبط منهما الفقه، ولأجلهما يُروى الشعر، وتُبحث مسائل النحو، فإن هذه النواه، وإن ظلت فى العصر العباسى، إلا أن البحوث قد اتخذت حولها شكلاً آخر تمثل فى وجود علوم جديدة، من أهمها الطب الذى مثلت مدينة جنديسابور مركزه فى بداية الأمر، ثم انتقل المركز العلمى للطب

(1) راجع تفاصيل ذلك فى أحمد أمين، ظهر الإسلام، ص26 وبعدها.

(2) شوقى ضيف، العصر العباسى الثانى، دار المعارف، ط. الثانية 1973، ص115.

إلى بغداد، خاصة إبان حكم الخلفاء العباسيين، حيث نشطت دراسة العلوم المختلفة، مثل الطبيعة، والكيمياء، والهيئة، والمنطق، والإلهيات، وبدأت تتشكل الدراسة العلمية التى ظهرت لدى كثير من العلماء والفلاسفة المسلمين، أمثال الفارابى، والرازى وابن سينا، إذ جمع كل هؤلاء بين الطب والفلسفة ودراسة العلوم الأخرى المرتبطة بهما.

وعلى ذلك كان هناك نوعان من الدراسة فى هذا العصر، نوع دينى يرتبط بالقرآن والحديث، ونوع دنيوى يرتبط بدراسة الطب وما يتعلق به، ولكل نوع منهج خاص فى البحث، وإن أثر كل منهما فى الآخر. فلقد اعتمد منهج البحث فى العلوم النقلية على الرواية وصحة السند، فى حين اعتمد منهج العلوم العقلية كالطب والطبيعة والرياضيات على معقولية الحقائق واختبارها عن طريق المنطق أو التجربة العلمية[1].

وحقيقة أن هذا الجو العلمى الذى عاشته الدولة الإسلامية فى العصر العباسى، إنما يعد من آثار حركة الترجمة التى ابتدأت فى العصر الأموى من اليونانية عبر السريانية إلى العربية. فلقد شهد العصر وجود جماعات ومدارس علمية تعمل فى حقل الترجمة مثل جماعة ومدرسة حنين بن إسحاق، وجماعة ومدرسة بختشيوع .. وغيرهم[2]. فتناول المسلمون – على أثر ذلك – اللغة بالدراسة العلمية المنهجية ووضعوا لها القواعد فى النحو والصرف والبلاغة، متأثرين فى ذلك بالمنطق اليونانى. وقد ظهر هذه النزعة المنطقية فى النحو وعلم الكلام فى مدرسة البصرة، وهى أولى المدن الإسلامية التى ظهرت فيها بوادر التفكير الحر فى العالم الإسلامى[3].

---

(1) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ص12.

(2) انظر الفصل الخاص بجماعات ومدارس الترجمة من هذا الكتاب.

(3) أحمد أمين، المرجع السابق، ص12.

ثانياً: قوام المعرفة الطبية السابقة على الرازى

1- النظريات الطبية السائدة:

إن البحث فى هذه المسألة يتطلب الإشارة إلى بدايات بعض النظريـــات الطبية التى سادت فى عصر الرازى. إذ أن مرحلة الابتكار والإبداع لـــدى الأطباء المسلمين لم تولد فجأة، بل إنها قد تأثرت بما قبلها من معرفة طبيـــة كانت موجودة لدى الحضارات الأخـــرى، لاســـيما الحـــضارة اليونانيـــة، والتى أخذت بدورها من الحضارة المصرية القديمة.

والدارس لتاريخ العلم يعرف تماماً كيف شـــهدت مـــصر القديمـــة نهضة طبية[1] اشتملت على معرفتهم لكثير من فنون الطب والتطبب، فهناك الكثيـــر من الإسهامات المصرية القديمة فى المجال الطبى[2]، وهو ما كشفت

---

(1) عرف المصريون القدماء العلاج بالنباتات والأعشاب الطبيعية، وعرفوا أمراض العيون مثل: الرمد الحبيبى، والالتهابات الرمدية، والماء الأزرق Glaucoms، وقوس الشيخوخة Arcussenalis، وغيرها. كما استعملوا الغرغرات، والمراهم، والمقيئات، والأقمعة Suppositorries، والأشربة،والحقن الشرجية،واللزقات Plasters،والأدوية المدرة للبول والعرق ومارسوا الفصد والحجامة واستعملوا الأفيون كمادة مخدرة. وقد برعوا فى تشخيص وعلاج الأمراض إلى الدرجة التى يمكن أن نرى معها التخصص الدقيق المتبع فى الطب الحديث. يقول هيرودوت: الطب يمارس فى مصر القديمة على طريقة الإختصاص، فالطبيب هناك يعالج مرضاً واحداً،لاجملـــة أمراض، والبلاد تعج بالأطباء، فبعضهم لأمراض العيون، وبعضهم لأمراض الرأس، وبعضهم للأسنان، وبعضهم للأمراض المجهولة التى ليس لها مكان معين (التيجانى الماحى، مقدمة فى تاريخ الطب العربى، مطبعة مصر بالخرطوم، 1959، ص 8-10).

(2) من أمثلة ما جاء فى بردية إبر (الحالة 856) تقول بأن هناك وعاءين فى عنق الإنسان، فإذا مرض بعنقه أو ضعف بصره، فقل عندئذ أن أوعية عنقه قد أصابها المرض (حسن كمال، الطب المصرى القديم، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ط الثانية 1964، ص 156). والحالة رقم (191) من نفس البردية تتحدث عن الذبحة الصدررية فتقول: إذا فحصت إنساناً مصاباً بضيق فى فم معدته، وتعتريه الآم فى ذراعه، وفى صدره، وفى جانب فم معدته، ويقال عنه مرض (واز) الذى يهدد بالموت. حضر له أعشاباً منبهة. =

عنه بعض البرديات التى أكتشفت فى القرن الماضى، مثل بردية **Edwinsmith** (نشرت عام 1929)، و**Eber** (نشرت عام **1962**)، و **Chesterbetty**، و **Hearst**. وغيرها، والتى أوضحت مدى الشوط الذى قطعه قدماء المصريين فى تقدم علم الطب.وكيف أنهم عمدوا إلى التجريب العلمى الصحيح فى كل فروعه، وخاصة مجال طب المخ والأعصاب.

ويبدو من النصائح التى أشاروا إليها على لسان كبار أطبائهم أنه كانت هناك مدارس تعليمية للطب مكنتهم من وضع نظرية علمية طبية استفاد منها أطباء اليونان فى بناء حضارتهم.

وإذا كان الطب المصرى قد نزع إلى التجريب، فإن الطب اليونانى قد اتخذ من صياغة النظريات المجرد سبيلاً.

ويمكن القول إن التفكير الطبى اليونانى قد بدأ يبلغ مرحلة النضوج على يد أبقراط (ولد عام **460** ق. م) الذى تضلع فى العلوم الطبيعية، فأدخل الطب فى إطار عملى قائم على الفحص الإكلينيكى **Clinical Observation** والاستنتاج المنطقى السليم(1).

=ثم ضع يدك مبسوطة عليه حتى تشفى ذراعاه، ويزول الألم (نفس المرجع، ص 256).كما أن نظرة طبية لفك سفلى عثر عليه فى مقبرة من الأسرة الرابعة (2900 - 2750 ق. م) لتوضح مدى مهارة أحد أطباء الأسنان الذى أجرى عملية جراحية لفتح خراج تحت أحد الضروس (جورج سارتون، تاريخ العلم، دار المعارف 1957، 113/1). ومما هو مثير للدهشة ما جاء فى نفس البردية (Eber) من ذكر لإحدىالوصفات الخاصة بحشو الأسنان المسوسة بخليط من كربونات النحاس، والصمغ، إلى جانب بعض المواد الإضافية الأخرى، والتى لاتكاد تخرج عما هو مستخدم فى الطب الحديث لحشو الأسنان، من استخدام مادة تسمى مُلْغم " Amalgam " تتكون من: فضة Silver، ونحاس Bruss، وزئبق Mercury، وذلك بنسب مختلفة. هذا بالإضافة إلى شد الأسنان بإسلاك من الفضة وغيرها.

(1) جورج شحاته قنواتى، تاريخ الصيدلة والعقاقير فى العهد القديم والوسيط، دار المعارف بمصر 1959.

وبعد مضى زمن على أبقــراط، أصيبت تعاليمه بالجمود، واستقرت فى قضايا صلبة، حيث اكتفى الأطباء بمحاولة تفسير النصوص. أمــا جــوهر طريقته، وهو الملاحظة الحرة الطليقة والبحث عما يفيد المرضى، فقد أصبح شيئاً ثانوياً لايُبالى به الأطباء[1].فنهضت مدرسة الإســكندرية التجريبيـــة **Empirical School** ضد هذا التيار العقلى المتزمت، وأعلنت أنهــا لاتهــتم بعلل الأمراض، كما تهتم بعلاجهــا، فليس المهم أن نعرف ماهية الهــضــم -مثلاً- بــل ما هو سهــل الهضــم[2]. وهذا ما نجده عند أشهر من نبغ فى هذه المدرسة، وهو جالينوس (ولد حوالى **130**م)[3] الذى جدد من علم أبقراط، وشرح من كتبه ما كان قد دُرس وغَمض على أهــل زمانـــة. وقــد أســس جالينوس نظرياته وتعاليمه على معلوماته الدقيقة التى استنبطها من تــشريح الحيوان وملاحظة وتفحص الجرحى والمرضى.

ولقد ظلت الإسكندرية مركز إشعاع ضخم للعالم القديم كلــه، وقــد استمر ذلك الحال إلى أن انتقلت الحركة الطبية من الإسكندرية إلـــى موقـــع السلطة العلمية فى بغداد خلال العصر العباسى الثانى.

من كل ما سبق أستطيع أن أقدم صورة لبعض النظريات الطبية التى كانت سائدة فى عصر الرازى، ذلك الذى شهد العصر الذهبى لحركة انتقال العلوم إلى المسلمين. تلا ذلك مرحلة الإبداع والابتكار، والتى أرى أنها قــد ابتدأت بالرازى فى المجال الطبى.

---

(1) بول غليونجى،ابن النفيس،سلسلة أعلام العرب 57،الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر(د.ت)ص 43.

(2) جوزيف جارلند، قصة الطب، ترجمة سعيد عبده، دار المعارف بمصر (د. ت)، ص 86.

(3) أنظر ترجمة جالينوس فى خالد حربى، دور الحضارة الإسلامية فى حفظ تراث الحضارة اليونانية (2) جالينوس – إعادة اكتشاف لمؤلفات مفقودة، ط. الأولى، المكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية 2009.

وعلى ذلك، فإن ما شاع من نظريات طبية قد انتقل إلى المسلمين من أسلافهم، خاصة اليونانيين، وبصفة أخص أبقراط وجالينوس.

وهاك أشهر نظرية قديمة سادت فى عصر الرازى وبعده، وهى نظرية الأخلاط وأعرضها هنا من خلال شرح الرازى لها.

2- نظرية الأخلاط:

يرى الرازى أن الأشياء الطبيعية، أو العوامل الطبيعية المؤثرة فى حدوث المرض تنقسم إلى سبعة أقسام:

استقصات، ومزاجات، وأخلاط، وأعضاء، وقوى، وأرواح، وأفعال[1] والاستقصات أربعة: نار حارة يابسة. وهواء حار رطب. وماء بارد رطب. وأرض باردة يابسة. والأصول هذه هى التى توجد حواسنا ومنها خلق الله جميع الخلق، والبهائم. وإليها ترجع إذا انحلت تراكيبها. وقوام كل شىء فى هذا العالم بهذه الأربع أمهات، ومنها يتكون ويتراكب.

والمزاجات تسعة واحد منها مستوى، وهو المزاج المعتدل وثمانية غير مستوية، وهى المزاجات الخارجة عن الإعتدال. أربعة منها مفردة: حار، بارد، رطب، يابس. وأربعة مؤلفة: حار يابس، وحار رطب وبارد يابس، وبارد رطب[2].

والأخلاط (الأمشاج) أربعة: دم، بلغم، مرة صفراء، ومرة سوداء، والبلغم منه حلو، وهو حار رطب. ومنه مالح، وهو حار يابس. ومنه حامض، وهو بارد يابس. ومنه مسيخ وهو بارد رطب. ومنه نوع خامس زجاجى، وهو أبرد أنواع البلغم وأرطبها، ولايستحيل إلى الدم.

---

(1) الرازى، المنصورى فى الطب، تحقيق حازم البكرى الصديقى، معهد المخطوطات العربية، الكويت1987،ص 29

(2) الرازى، المنصورى، ص 30.

وكل خلط يخرج من الفم بالقيىء أو بالبصاق، أو ينحدر من الرأس، أو يخرج من الفم بالتنخع، ولاطعم له فى طبيعته، يسمى بلغماً. والبلغم يتولد فى البدن من أطعمة باردة رطبة فى الهضم الأول الكائن فى المعدة. وهو يتولد من غذاء يستحكم انهضامه. ولذلك لم تُحدث الطبيعة له وعاء يقبله كالعروق والأوردة التى هى وعاء للدم، وكالمرارة التى هى وعاء للصفراء، وكالطحال الذى هو وعاء للسوداء. فما صار منه إلى الكبد وجداوله، استحال وصار دماً، وما بقى منه فى الأمعاء ولم ينحدر إلى الكبد اندفع من الأمعاء وانغسل بالمرة الصفراء المُنقية للأمعاء الغاسلة لها بحدّتها وحرافتها. والمرة الصفراء:منها ما يتولد فى الكبد، ومنها ما يتولد فى المعدة[1].

أما المتولدة فى المعدة فهى ثلاثة أنواع: النوع الأول منها يسمى الكراثى، لأن خضرته تُشبه لون الكراث، والنوع الثانى يُسمى الصَدى أو الزنجارى، لأن لونه شبيه بلون الزنجار. والنوع الثالث يسمى النيلجى لأن لونه يُشبه لون النيليلج.

والمرة السوداء نوعان: النوع الأول، المرة السوداء الطبيعية، وهى عكرة الدم ويسميها الحكماء الخلط الأسود، ولايسمونها السوداء ليفصلوا ما بين المرة السوداء الطبيعية، والمرة السوداء الخارجة عن الطبيعة.

والنوع الثانى من المرة السوداء خارجة عن الطبيعة ويكون من الإحتراق، وهذا النوع لايخلو أن يكون إما من احتراق الخلط المُسمى الخلط الأسود الذى هو عكر الدم. وإما من احتراق المرة الصفراء بإفراط الحرارة عليها. وإما من احتراق الدم إذا احتد وفسد[2].

---

(1) الرازى، المنصورى، ص 31.

(2) الرازى، المنصورى، ص 32.

كانت هذه أشهر نظرية سادت الفكر الطبى فــى عــصر الــرازى. وتعتبر نظرية الأخلاط هذه خير مثال على تأثر النظريات الطبية بالأفكــار الفلسفية، فقد قال انباذوقليس (490–340 ق.م) إن العناصر الأربعة: المـــاء، والنار، والتراب، والهواء هى الأصول الأولى للأشياء جميعاً.

والجسم الإنسانى مزيج من هذه العناصر أو الأركان بما لكل منهـــا من طبائع إذا امتزجت فى تناسق وتناسب كيفاً وكماً، كانت الصحة، وعن أى إفراط أو تفريط يلزم اختلال يتولد عنه المرض.

وقد تبنى أرسطــو هذه النظرية فى تفسيره لتركيب الأشياء الطبيعية –وتابعه الفلاسفة المسلمون[1] فى مجـــال الفلسفـــة– كمـــا تبناهـــا أبقـــراط فى مجال الطـــب[2]. وقـــد تبعـــه الأطبـــاء فـــى التـــسليم بهـــذه النظريـــة (الأخلاط الأربعة) عبر تاريخ الطب الطويل حتى العصر الحديث.

ثالثاً : المنطلقات المعرفية التى انطلق منها الرازى

كانت تلك النظريـــة وغيرها من التراث المعرفى الطبى الذى اطلع عليه الرازى بمثابة الأسس التى حددت فكر الرازى فيما بعد. ولكن الرازى لم يسلم بهذه الآراء، وتلك النظريات، إلا بعد النقد والتمحـــيص والاختبـــار. وإذا قَبِلَ أياً منها، فإنه لايُدونها كما هى، بل كان يأخـــذ خلاصـــة أو نتـــائج النظريات، ويسجلها بصورة موجزة مختصرة، وذلك لكـــى تكـــون بمثابـــة مقدمات يحاول الوصول منها إلى معرفة جديدة يقول الرازى عن كيفية تأليفه لكتاب المنصورى: "قد جمعت فى كتابى هذا جـــملاً وعيونـــاً ونكتـــاً مـــن صناعة الطب مما استخرجته من كتب أبقراط،وجالينوس، وأرماسوس، ومن دونهم من القدماء، وفلاسفة الأطباء، ومن بعدهم من المحدّثين فـــى أحكـــام

(1) من أمثال: الكندى، والفارابى، وابن سينا، وابن رشد.. وغيرهم.

(2) صبحى، وزيدان، المرجع السابق، ص 79.

الطب والمفاقهة فيه مثل بولس، وأهرون، وحنين بن إسحق، ويحيــى بــن ماسويه، وغيرهم وفصّلت ذلك على غاية الإيجاز[1].

وهنا يبدو الرازى وكأنه أدرك – فى زمانه– أن المشكلة الرئيــسية للإبستمولوجيا **Epistemology** كانت ولاتزال دائماً هى مشكلة نمو المعرفــة **Growth Of Know Ledge**، وأن نمو المعرفة يمكن أن يُدرس على أحسن وجه عن طريق دراسة نمو المعرفة العلمية[2]. وفى سبيل ذلك انتقد الرازى، واستبعد ما رآه خطأ من المعارف التى ظن أصحابها أنها صواب. ويُعتبــر كتاب "الحاوى" خير دليل على أنه كان لايأخذ بأقوال السابقين، أو المحــدثين من الكتب على علتها. وقد أكد على ضرورة تحكيم آذان العقل الذى يَحكــم، ولا يُحكَمْ، ويعقل ويقود، ولايُقاد. وعليه، فإنه ثار على ما وجده فى الكتــب من آراء لايقبلها العقل،وأخذ بطريقة المتابعة والملاحظة، والتدوين بــصورة دقيقة عند الممارسة، وطبق النظريات العلمية استناداً إلى التجارب،ورفض ما لاينطبق منها على النتائج الصحيحة.

كذلك وقف الرازى على ضحد وتفنيد آراء السابقين الخاطئة، ومــن كتبه فى ذلك: كتاب الشكوك على جالينوس، فصّل فيه الشكوك والمناقضات التى فى كتبه. وذكر فيه أن كثيراً من الناس يستجهلونه فــى تــأليف هــذا الكتاب. وأن كثيراً منهم يلومونه، ويعنفونه على مناقضة رجل مثل جالينوس فى جلالته ومعرفته.

ولكن الرازى لم يعبأ بذلك لأن الحق عنده لايؤخذ بالرجال، بل يؤخذ إذا كان حقاً فى ذاته.

---

(1) الرازى، المنصورى، ص 18.

(2) كارل بوبر، منطق الكشف العلمى، ترجمة د. ماهر عبد القادر محمد، دار النهضة العربيــة، بــيروت (د.ت)، ص 52.

وبالجملة فإن الرازى لم يعمل بقاعدة "سلطة الكتابات القديمة"، بــل اتخذ من نفسه موقف المُتلقى السلبى" الذى يُطالع ويحلل ويكتشف مواضــع الأخطاء والغموض، والتناقضات واللاإتساق، مما يجعله يصحح، ويــضيف، ويبتكر، وينظر لخبرة علمية جديدة قوامها التواصل العلمى المبنى على النقد بغرض إظهار الحقيقة".

وقد تجلى هذا المنهج بصورة واضحة فى مجلس الرازى التعليمــى. ومما لاشك فيه أن مجالس التعليم تلعب دوراً هاماً فى تقدم ونمــو المعرفــة الإنسانية. لذلك ينبغى علينا أن نتعرف على طبيعة مجلس الرازى، ففى ذلك ما يساعدنا على بيان أوجه النشاط العلمى عنده، فضلاً عن تحديــد مكانتــه كأستاذ معلم وطبيب عبقرى.

رابعاً: النشاط العلمى الجماعى فى عصر الرازى

بدأت الحركة العلمية المزدهرة ذروتها فى عــصر الــرازى. وقــد اتخذت هذه الحركة عدة صور مميزة لها من نقل، وترجمة، وتنقيح، وتعليم، وتأليف، وابتكار. وكان من أبرز صورها أيضاً، انتشار مجالس التعليم فــى معظم أرجاء الإمبراطورية الإسلامية. وقد ساعد على ذلك تشجيع وحــرص الخلفاء والوزراء على توفير كافة الإمكانات اللازمة لهذه المجالس. فيــروى عن أحد وزراء بنى العباس أنه تبرع بمائتى ألف دينار لتأسيس كليــة: فــى بغداد، وأوقف عليها خمسة عشر ألف دينار سنوياً. وكان عدد الطلبــة فيهــا ستة آلاف، لا فرق بين غنى أو فقير، فكانوا يكلفون التلاميذ الفقراء مؤنة دفع أجر التعليم، ويعطون الأساتذة مرتباتهم بكرم وسماحة. وكانــت المؤلفــات الجديدة تنسخ وتجمع ســداً لحاجــة أهــل العلــم، وشــهوة الأغنيــاء فــى جمع الكتب[1].

---

(1) محمد فريد وجدى، الإسلام فى عصر العلم، دار الكتاب العربى، بيروت1967،ص451، 452.

ونحاول فيما يلى إلقاء الضوء على سمات أحد أنواع مجالس التعليم فى هذا العصر، وهى مجالس التعليم الطبى، تلك التى تخص موضوع هذه الجزئية من البحث. وذلك لتكون بمثابة مقدمة طبيعية ننتقل منها إلى الحديث عن مجلس الرازى التعليمى، لأنتهى من ذلك إلى محاولة استخلاص أهم مميزات هذا المجلس، لأن فى ذلك أثره الهام فى بيان النشاط العلمى الجماعى عند الرازى.

لقد شهدت البيمارستانات أكبر مجالس التعليم فى عصر الرازى، فلم تكن المستشفيات مقتصرة على علاج المرضى فحسب، بل كان يُدرس فيها الطب أيضاً. وفى حدائقها كانت تُزرع الأعشاب الطبية. وكانت مكتباتها تزدحم بمئات المجلدات، كما كان الأطباء البارزون يقومون بإلقاء محاضراتهم الطبية فى أروقتها.

ويُعد الرازى من أكثر الإساتذة الذين اهتموا بتطبيق هذا النوع من التعليم وكان ذلك فى بيمارستان الرى، والبيمارستان العضدى، وبيمارستان بغداد. وبعد قليل سيأتى الوقوف بشئ من التفصيل والتحليل على حلقات الرازى البمارستانية التعليمية.

وفى مجالس العلم كان الأستاذ العالم ينصح طلابه بكثرة قراءة الكتب النظرية المشهورة فى تخصصه. ففى الطب نرى الرازى ينصح بالاستكثار من قراءة كتب الحكماء .. وذلك فى نظره نافع لكل حكيم[1]. ولهذا نراه فى كتابه "المرشد" يرشد الأطباء الجدد إلى قراءة كتاب أبقراط فى "تقدمة المعرفة". وكثير من كتب جالينوس مثل "أدوار الحميات"، و"الأدوية المفردة" و"أزمان الأمراض" و"الاسطقسات"، و"البحران"، و"أيام البحران"، و"تدبير الغذاء فى الأمراض الحادة"، و"العلل والأعراض"، و"حيلة البرء"، وكتاب "المزاج"

---

(1) ابن أبى أصيبعة، عيون الأنبياء، ص420.

و"النبض" و"التنفس" .. وغيرها. وفى ذلك يقول الرازى: "والأجود ألا تترك ولا كتاباً واحداً إلا وتطلع عليه وتعلم ما فيه"[1].

وفى مجالس العلم كثيراً ما كان العالم يؤلف لتلاميذه الذين تخرجوا عليه وأصبحوا أساتذة يباشرون تدريس العلم. وكثير من الكتب كانت تؤلف إهداء لخليفة، أو أمير، ومن أمثلة ذلك فى الطب، كتاب "المنصورى" الذى ألفه الرازى للأمير منصور بن اسحق. وكتاب "برء ساعة" الذى ألفه للوزير أبى القاسم بن عبد الله. ولكن الرازى لم يقتصر على هذا النوع من التأليف، بل نراه يؤلف للفقراء أيضاً، ومثال ذلك كتابه "من لا يحضره الطبيب"، أو طب الفقراء. كان غرضه فيه إيضاح الأمراض علة علة، وبيان أنه يمكن معالجتها بالأدوية الموجودة فى كل مكان، والتى يسهل الحصول عليها واستعمالها.

وقد اقترنت مجالس التعليم بنشاطات علمية أخرى، مثل الترجمة، والنسخ، والمطالعة، والتأليف. ويمكن أن نجد صورة مزدهرة لهذه الأنشطة فى بيت الحكمة الذى أتمه "المأمون" وتقلد رياسته "حنين بن إسحق" الترجمان المشهور.

وإذا كنا نستكثر الآن مدة دراسة الطلاب فى كليات الطب حالياً (حوالى سبع سنوات)، فإن هذه المدة لا تقاس بأى وجه من الوجوه بالمدة التى كان يقضيها الطالب فى التعليم، والتى قد تصل إلى ثلاثين عاماً. فما سويه أبو يوحنا "ظل تلميذاً فى بيمارستان جنديسابور ثلاثين سنة"[2].

---

(1) الرازى، المرشد أو الفصول، تحقيق ألبير زكى إسكندر، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد السابع، مايو 1961، فصل 377، ص123.

(2) ابن أبى أصيبعة، عيون الأنباء، ص242.

خامساً: جماعة ومدرسة الرازى العلمية

لقد حرص الرازى على تعليم طلابه حرصه على علاج مرضاه أو أشد. وقد اتبع فى منهجه التعليمى طريقتين، الأولى للتعليم النظرى، والأخرى للعملى. وهذا التقسيم يرجع إلى تعريف الرازى للطب بأنه "حفظ الصحة فى الأجساد الصحيحة، ودفع المرض عن الأجساد السقيمة، وردها إلى صحتها. ويتجزأ إلى جزئين، هما العلم والعمل"[1].

ويمكن الوقوف على تفاصيل هاتين الطريقتين فيما يلى:

1- طريقة التعليم النظرى

صور لنا القفطى[2] حلقة درس الرازى النظرية قائلاً: كان يجلس فى مجلسه ودونه التلاميذ، ودونهم تلاميذهم، ودونهم تلاميذ آخرون، وكان يجىء الرجل فيصف ما يجده لأول من يلقاه منهم، فإن كان عنده علم، وإلا تعدّاه إلى غيره، فإن أصابوا، وإلا تكلم الرازى.

يتضح من هذا النص أن الرازى قد اتبع طريقة أكاديمية فى تعليم الطلاب، فقد خصص لكل طالب مكاناً خاصاً به فى الحلقة، وذلك على حسب التحاقه بها. وكان "التدريس النظرى يتم بأسلوب نقاش علمى يجمع الطلبة على ثلاث حلقات أقربهم إليه أنضجهم علماً وخبرة، ويليه الصنف الثانى ممن هم أقل خبرة، ثم الصنف الأخير الذى يضم المستجدين، فيقرأ عليهم، ويُفسر لهم، ويناقشهم، ويصغى إلى حوارهم مجيباً على أسئلتهم، وكلما توسم نباهة بأحدهم، قدمه إلى حلقة أقرب، وهذه الحلقة يبقى فيها المتعلم مدة ثلاث سنوات، أى أنه يمضى سنة فى كل حلقة"[3]. وينتقل من حلقة إلى أخرى بحسب القدر الذى حصله من العلم، والذى يتضح فى

---

(1) الرازى، المنصورى، ص 29.

(2) الأخبار، ص 179.

(3) ماهر عبد القادر محمد، دراسات وشخصيات فى تاريخ الطب العربى، م. س، ص 247.

تشخيصه لما يعرض عليه من علل المرضى. وهنا ينصح الرازى تلاميذه قائلاً: ينبغى للطبيب أن لايدع مساءلة المريض عن كل ما يمكن أن يتولد عن علته من داخل ومن خارج، ثم يقضى بالأقوى[1]. فإن لم يستطع التلميذ الوقوف على تشخيص سليم، انتقل المريض إلى من هو أكثر منه علماً وخبرة. وإذا فشل جميع الطلاب فى تشخيص المرض وعلاجه، فإن الكلمة الأخيرة تكون للأستاذ، ويتبع ذلك مناقشة الطلبة فيما حدث بغرض تعليمهم.

وكان الرازى خلال مناقشته للطلاب، ورده على أسئلتهم يتعمق من أجل الوصول إلى الأسباب المرضية التى تصيب كل عضو من الأعضاء، وبهذا يجعل من أسئلة الطالب خير معين للأستاذ نفسه.

ويوجه الرازى انتباه تلاميذه إلى أهمية قراءة كتب السابقين، وكثرة الأطلاع عليها. وبعد أن يجمع الطالب أكبر قدر من الكتب، ويقف على ما فيها، فإن الرازى ينصحه بأن يعمل لنفسه كتاباً يُضمنه ما غفلت عنه الكتب التى قرأها، ويكون بمثابة مرجع يسهل الرجوع إليه عند الحاجة، إذ يقول: "إن كنت معنياً بالصنعة وأحببت أن لايفوتك ولايشذ عليك شىء ما أمكن، فأكثر جمع كتب الطب جهدك. ثم أعمل لنفسك كتاباً تذكر فيه كل علة ما قصر الكتاب الآخر وأغفله من كل نوع من العلل، فيكون ذلك كنزاً عظيماً وخزانة عامرة. حافظاً على الذكر ومسهلاً لتناول ما تريده منه إن شاء الله"[2].

ومع أن أهتمام الرازى الأول كان منصباً على المشاهدة والتجربة من حيث أنهما المحك الذى يفصل به بين الحق والباطل، إلا أن ذلك لايعنى إهمال مطالعة الكتب النظرية عنده، بل ويرى أنه "متى كان اقتصار الطبيب

---

(1) ابن أبى أصيبعة، عيون الأنباء، ص 421.

(2) الرازى، المرشد، فصل 377، ص 124.

على التجارب دون القياس وقراءة الكتب خذل"[1]، وذلك لأنه "مهمـــا عَمَّــرَ الإنسان فإنه لايستطيع تحقيق ما شاهد بتعاقب الأزمنة فى مختلف بقاع الدنيا، فلا بد له من أن يقوى بصيرته بعلم الآخرين.

ولأهميـــة هذه المسألة فى العملية التعليمية بصفة عامة يقول الرازى لتلامذته: "هذه الصناعة لا يمكن الإنسان الواحد إذا لم يحتذ فيها على مثـــال من تقدمه أن يلحق فيها كثير شىء، ولو أفنى جميع عمره فيها، لأن مقدارها أطول من مقدار عُمر الانسان بكثير، وليست هذه الصناعة فقط، بـــل جُـــل الصناعات كذلك، وإنما أدرك هذه الصناعة إلى هذه الغاية فى ألـــوف مـــن السنين، ألوف من الرجال، فإذا أقتدى أثرهم، صار كمن أدركهم فـــى زمـــن قصير، وصار كمن عمّر تلك السنين"[2].

وكان على الرازى "الأستاذ" أو رئيس الجماعة العلميـــة أن يـــشرح ويُفسر ما فى "الكتب" وأن يجعلها أقرب إلى الطلاب وأيسر فهماً. وكان عليه أن يبين لطلابه كيف يتقنون هذه الصناعة. ولقد اتبع الرازى فى تعليم طلابه ترتيباً منطقياً، يصعب أن يخرج عما هو متبع الآن فى التعامل مع المرضى. فعلى الطبيب أن يبدأ أولاً بالتعرف على أعراض المرض. ثـــم يحـــاول أن يعرف سببه، وهل هو سبب واحد، أم اسباب منقسمة. ثم يقدم العلاج وفقاً لما استقر عليه من الأسباب. ولابد أن يكون مدركاً لمدى استعداد الجسم لتقبـــل العلاج. وعليه أيضاً أن يحترس من أن معالجات علة أخرى بسيطة قد تؤثر فى علاج العلة الرئيسة. وعليه أن يعلم أنه إذا دامت الأسباب المحدثة للعلة، فإنها تنذر بأعراض أخرى أردأ من أعراضها.

---

(1) ابن أبى أصيبعة، عيون الأنباء.. ص 423.

(2) الرازى، المرشد، ص126.

ويمكن تفصيل هذه التعاليم من خلال كلام الرازى نفسه، إذ يقول لطلابه معلماً إياهم: اطلب فى كل مرض هذه الرؤوس[1]:

أ- المُسمى (أو) التعريف أولاً:

ومثاله أن تقول: إن ذات الجنب هو اجتماع حُمى حادة، مع وخز الأضلاع، وضيق فى النفس،وصلابة فى النبض، وسعلة يابسة منذ أول الأمر. ثم أنه تظهر فيها صفرة، أو حمرة، أو سواداً، أو نحو هذه من الفضول المقيمة لنوع ذلك المرض.فإن أصبت، فذلك الرأس الأول المسمى التعريف.

ب- ثم أطلب العلة والسبب:

ومثال ذلك:" أن تعلم أن سبب ذات الجنب ورم حار فى ناحية الغشاء المستبطن للأضلاع.

ج- ثم أطلب هل ينقسم لسببه، أو نوعه أم لا؟

مثال ذلك: تنقسم ذات الجنب إلى الخالصة، وغير الخالصة. وينقسم سببها إلى موضع الورم، وفى العضل الداخل، والخارج من الأضلاع. وأنه إذا كان الورم فى العضل الخارج من الأضلاع، كانت غير صحيحة. وإذا كانت فى العضل الداخل من الأضلاع والذى يقرب من الغشاء المستبطن للأضلاع، فهى صحيحة.

د- ثم أطلب تَفَضُل كل قسم من الآخر:

مثال ذلك: أن ضيق النفس، والوخز والسعلة فى الصحيحة أشد، وفى غير الصحيحة أخف. ومع غير الصحيحة نتوء إلى خارج، ولم يكن معه نفث، وإن كان أبطأ.

---

(1) الرازى، المرشد، فصل 350، ص 113 وبعدها.

هـ- ثم العلاج:

ومثال ذلك: أن الصحيحة تحتاج إلى أن تعالج بما يردرد، وبالفصد. والغير الصحيحة ربما أُحتيج من ذلك أن تعالج بالمحاجم والأدوية المقيّحة.

و- ثم الاستعداد:

ومثاله أن تعلم أن الأبدان الحارّة المزاج المدمنة للشراب، والتى تمكث أكثر دهرها فى الهواء البارد، وتشرب من الماء البارد، وهى أشد استعداداً لذات الجنب.

ز- ثم الاحتراس:

وهو أن تعلم أنه يُحترس من ذات الجنب بإدامة الفصد والحمام وتدثير الرأس.

ح- ثم الإنذار:

وهو أن تعلم أنه إذا دامت الأسباب المُحدثة للشوصة، فأحدثت أعراضاً ردية من أعراضها، فإنما تنذر بكون الشوصة، إن لم تتلاحق بما ينبغى. وربما سقط عنك بعض هذه الرؤوس، لظهوره،كالحال فى الصداع، أو لأنها لا تنقسم.فإذا نظرت فى كل علة فى هذه الرؤوس، واستوفيت ما فيها، فقد أكملت ما يُحتاج إليه منها.

2- طريقة التعليم العملى

رأينا فيما سبق كيف أكد الرازى على أهمية قراءة الكتب فى تعلم صناعة الطب. ولكنه يرى أن ذلك ليس بكاف لإحكام هذه الصناعة. بل يحتاج الطالب مع ذلك إلى مزاولة المرضى ويؤكد الرازى على أهمية الجانبين معاً: قراءة الكتب ومزاولة المرضى، إذ بهما تتكامل الصناعة. فمن " قرأ الكتب ثم زاول المرضى يستفيد من قبل التجربة كثيراً. ومن زاول المرضى من غير أن يقرأ الكتب، يفوته، ويذهب عنه دلائل كثيرة"[1].

---

(1) الرازى، المرشد، فصل 364، ص 119.

وكانت أغلب دروس الرازى العملية تعقد فى البيمارستانات، وحول أسرّة المرضى. ويشير الرازى إلى أهمية هذه الدروس بالنسبة لطالب الطب قائلاً: "ينبغى لطالب هذه الصناعة أن يكون ملازماً للبيمارستانات، ومواضع المرضى، كثير المداولة بأمورهم وأحوالهم، كثير التفقد، ولايتهاون بها"(1).

فليس الطب علماً يُدرس فى الكتب فحسب،بل هو تجارب وخبرة مكتسبة من المرضى. وكان الرازى من أكثر الأطباء تجارباً وخبرة. بل أعظم وأشهر أصالة من أى طبيب آخر فى الإسلام. وقد انعكس ذلك على طريقة تدريسه لتلاميذه حول سرير المريض، شارحاً لهم الحالات المرضية النادرة واحدة بعد الأخرى، وهذا يعنى أن المريض عند الرازى أُستخدم ككتاب يقرأ يومياً وباستمرار للوقوف على الأعراض التى تعتريه. وكان يشرح لطلابه كل حالة يفحصها ويسجل أسئلته ومشاهداته فى صفحة خاصة مبتدأ باستجواب المريض، والطلاب من حوله، سائلاً عن أسمه، وعمره، وبلده، ورحلاته، وعما ألم به، واليوم الذى شعر فيه بالمرض، وموضع الألم، والأعراض التى رافقته بالترتيب والتسلسل الزمنى لها، مؤكداً على أن المريض خير رواية لشرح أبعاد المرض الذى يعانيه شخصياً، كما كان يسأل المريض عن عائلته وأفرادها، وهل أنهم شعروا بنفس الأدوار التى يكابدها هو.

يقول الرازى فى ذلك: "من أبلغ الأشياء فيما يحتاج إليه فى علاج الأمراض بعد المعرفة الكاملة بالصناعة، حسن مساءلة العليل(2). ففى كثير من الأحيان لايستطيع العليل أن يعبر عما يشعر به من مرض. وهنا نرى الرازى يُعلم طلابه، وينصحهم بملازمة العليل، لأنه " ليس كل عليل يحسن

---

(1) المصدر نفسه، ص130.

(2) الرازى، المرشد، فصل 368، ص 121.

أن يعبر عن نفسه.وربما كـــان بالعلة من الغمـــوض مـــا لايتهيـــأ للعليـــل، ولو كان عاقلاً، أن يُحسن العبارة"[1].

وهذه الطريقة لاتخرج عما هو مُتبع الآن فى المستـــشفيات، حيـــث توجد غرف خاصة يوضع فيها المريض – الذى لم يقـــف الأطبـــاء علـــى تشخيص سليم لما يعتريه من مرض-"تحت الملاحظة".

وكان الرازى يُعلم طلابه متابعة دورات الأمراض ودراسة استجابتها للمعالجات المختلفة الأنواع، وتثبيـــت نتائج تجاربه الـــسريرية بالـــضوابط. كمـــا أدرك الرازى أهمية عامل الوقت فى التدريب العملى علـــى صـــناعة الطب، ويرى أن المُتدرب كلما أبتدأ صغيراً، كان أفضل. يقول: "إن الأطباء يحرزون مهارة عظيمة إذا قُرنوا منذ الحداثة بدراسة الطب ومعالجـــة عـــدد وافر من الحوادث المرضية، واختبروا فى أشخاصهم كل أنواع المرض.

وقد حرص الرازى على غرس القيم الأخلاقية فى نفوس طلابه فكان يوصيهم بأن يكون هدفهم هو. إبراء مرضاهم أكثر من نيل أجورهم مـــنهم، وأن يعالجوا الفقراء بمثل الاهتمام والعناية التـــى يعـــالجون بهـــا الأمـــراء

---

(1) يحكى الرازى لتلاميذه مثالاً على أهمية ملازمة العليل فى حالة عدم التعبير الصحيح عن المرض قائلاً: وأنا حاك لك من ذلك مثالاً شاهدته:

كان لى صديق من أهل النظر ينشد أشياء من علم الطب أيضاً، شكى إلىّ خلفة دائمة، فوصفت له أشياء ذكر أنه قد استعملها قبل وصفى، وأشياء بعد وصفى لم تقع بحيث أريد منها. ولما طال به ذلك مدة، طلب استيضافى وأقبلنا نلتقى دائماً للبحث والنظر. وطال مقامه عندى. فرأيت أنه يقوم إلى الخلاء قياماً متوتراً بعقب النوم، ثم تحتبس الطبيعة وقتاً طويلاً.فسألته: هل تلك حالة قيامه بعد نومه فى الليل؟ فقال: كذلك هو: فحدثت أن شيئاً حاداً كان ينزل من رأسه إلى معدته، فيهيجها على دفع ما فيها. وذلك أنه ما دام جالساً يقظاناً، تبرز دائماً. فقدرت أن ذلك الخلط كان ينزل فى حالة النوم إلى معدته، فأشرت عليه بحلق الرأس، ودلكه بدواء الخردل، فانقطع عنه ذلك الإسهال المزمن الطويل. ولولا طول الإلتقاء والمجالسة، لم يمكن أن يلحق من أمره هذا شيء بتة (المرشد،فصل 368،ص 121-122).

والأغنياء، وأن يوهموا المرضى بالشفاء حتى لو كان أنفسهم لايعتقدون بذلك، فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس.

ولم يُغفل الرازى أثر العامل النفسى فى التعليم، فكان يُشجع تلاميذه ويحفزهم بأنه ليس من المستحيل أن يصير الواحد منهم أعظم العظماء فى الطب، فيقول لهم: "ليس يمنع من عنى فى أى زمان كان أن يصير أفضل من بقراط".

أما عن امتحان الطلبة المتخرجين على الرازى، فكان يسألهم أولاً فى تشريح الجسم، فإذا فشلوا فى الإجابة فيه، فلا يسألهم فى الطب السريرى، لأن فشلهم فى هذا الموضوع لايشفع لهم فى النجاح حتى ولو نجحوا فى العلوم السريرية.

3- الطب بين النظرية والتطبيق

يتضح مما سبق أن الرازى قد حرص على تعليم تلامذته أهمية الجمع بين المطالعة النظرية للمبادىء والنظريات الطبية المدونة فى الكتب، وبين الممارسات العملية التى تكتسب من مزاولة المرضى فينبغى على الطبيب أن لايُقصر فى إحداهما إذا ما أراد أن يكون ناجحاً فى الفن الطبى.

وهذه نتيجة منطقية تُستخلص مما قدمته عن طريقة الرازى فى التعليم الطبى. وهذه النتيجة تطرح بدورها سؤالاً جديداً، ألا وهو: ما أهم سمات العمل العلمى عند الرازى؟ وللإجابة على هذا التساؤل، أقدم السطور التالية:

4- سمات العمل العلمى عند الرازى

كان والد الرازى يعمل بالتجارة، وقد أراده تاجراً مثله، ولكن أبا بكر رأى فى نفسه أنه أعظم من أن يكون تاجراً، فانكب على تحصيل العلم وآثره

على غيره مع ممارسة مهنة الصـــرّاف[1]. أثناء تتلمذه فى بغداد. ثم تركهـــا هى الأخرى، وتفرغ لطلب العلم مندفعـــاً بكـــل قواه، وفـــى تصميم غريب على دراسة الطب. وقـــد درس الطب فى العقـــد الرابع من عمره، وكـــان معلمه على بن ربن الطبـــرى صاحب فردوس الحكمـــة.

وكان الرازى محباً للعلم إلى أبعد الحدود، وشغوفاً بالمعرفة حتى وإن لحقه الضرر من جرّاء هذا الأمر، يقول فى ذلـــك: " وأمـــا محبتـــى للعلـــم وحرصى عليه واجتهادى فيه، فمعلوم عند من صحبنى وشاهد ذلك من أنـــى لم أزل منذ حداثتى وإلى وقتى هذا مكباً عليه، حتى إنى متى اتفق لى كتـــاب لم أقرأه، أو رجل لم ألقه، لم ألتفت إلى شغل بتة، ولو كان فى ذلـــك علـــى عظيـــم ضرر، دون أن آتى على الكتاب وأعـــرف مـــا عنـــد الرجـــل"[2]. وقال رجل من أهل الرى: "ولم يكن يفارق المدارج والنسخ. ما دخلت عليـــه قط، إلا رأيته ينسخ إما يسود، أو يبيض"[3].

ولقد كان سلوك الرازى فى تحصيل العلـــم هـــو ســـلوك الباحـــث المتواضع للحقيقة، لاسلوك المترفع عن الدرس، وذلك على خـــلاف بعـــض العلماء والفلاسفة، ومنهم الشيخ الرئيس، فالقارىء لكتاب القانون يشعـــر أن ابن سينا يتسامى على النـــاس ويترفـــع عن المشاهدات، وكأنه يُملى علـــى الطبيعـــة ما يجب عليها أن تفعله إذا أرادت أن تكـــون جديـــــرة بالعقـــل الإنسانى.

---

(1) يذكر ابن أبى أصيبعة فى عيونه، ص 420 أنه وجد نسخة من كتاب الرازى "المنصورى"وأخبره من هى عنده أنها خطت بخط الرازى نفسه ومكتوب عليها:"كناش المنصورى "تأليف محمد بن زكريا الرازى الصيرفى.

(2) الرازى، رسائل فلسفية، تحقيق لجنة إحياء التراث العربى، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط الخامسة 1982، ص 110.

(3) ابن أبى أصيبعة، عيون الأنباء، ص 416.

وقد درج الرازى على ذكر ما اطلع عليه من كتب القدماء حتى ولو كان الرأى الذى ينقله غير جيد. وتعليله لذلك أن بعض المعارف التى يظن أنها غير صحيحة عند أصحابها والعاملين بها، ربما كانت مفيدة عند أقوام آخرين فى أزمنة وأمكنة أخرى. وهو لم يجهل أقدار المؤلفين، ولم يترك رأى من خالفه، فقد جاء فى كتاب "الخواص": "لاينبغى لنا أن ندع شيئاً نؤمل فيه نفعاً من أجل أن قوماً جهلوا وتعدوا، وقد كان الواجب عليهم لو كانوا أهل رأى وتثبت وتوقف أن لايبادروا إلى إنكار ما ليس عندهم على بطلانه برهان"[1].

من كل ما سبق أستطيع أن استنبط مزايا طريقة الرازى فى الدّرس الطبى، وما أحدثه فى مجال المعرفة الطبية، والتعليم الطبى، وذلك فيما يلى:

أ- اتبع الرازى طريقة أكاديمية فى التعليم،يدل على ذلك تقسيمه لطلابه إلى مجموعات متمايزة بحسب تاريخ الالتحاق بالحلقة وماحصله الطالب من الدرس الطبى منذ إلتحاقه.وهذا يكاد يقترب مما هو معمول به الآن فى مراحل التعليم المختلفة، مع الوضع فى الاعتبار للفارق فى الوسائل التعليمية التى كانت متاحة فى زمن الرازى، وما هو متوفر منها الآن.

ب- أدرك الرازى أن لكل مُتعلم مقدرة عقلية ينبغى مراعاتها فيما يلقى إليه من مقدار العلم، فضلا عن نوعه.

ج- تدرّج الرازى بالمتعلم من الأسهل إلى الأقل سهولة، فكان يُعطيه أولاً أصول العلم، حتى يتهيأ عقله بعد ذلك لقبول جوامعه.

د- حثّ المتعلمين على أهمية قراءة كتب السابقين المتخصصة باعتبارها منطلقات إبستمولوجية (معرفية) ينطلقون منها إلى معرفة جديدة على اعتبار أن العُمر لايكفى لمشاهدة كل الوقعات المرضية.

---

(1) الرازى، خواص الأشياء، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم 264 طب تيمور، 141 طب عام، ورقة 2 ظهر.

هـ- اتخذ الرازى من المُتعلم مدرساً له، وذلك من خلال مناقشاته السريرية وأسئلة المتعلمين، واستفساراتهم عن أمور قد لا يكون الرازى قد وقف عليها، فيعود إلى الإطلاع والمشاهدة والتجربة. وهذه الطريقة تشبه إلى حد ما عمل الأطباء - الأساتذة - وخاصة فى مرحلة الدراسات العليا.

و- بث القيم الأخلاقية فى نفوس التلاميذ، بحثهم على أن يكون هدفهم معالجة المريض بصرف النظر عن أخذ الأجر. ومعالجة الفقراء بنفس الاهتمام الذى يعالجون به الأغنياء.

ز- الاهتمام بأثر العامل النفسى فى العملية التعليمية.

ح- أكد الرازى على أهمية الدروس العملية فى تعلم الطب، وقد تمثل هذا فى تعليم طلابه كيفية مزاولة المرضى، وفى شرحه لهم حول أسرة المرضى فى البيمارستانات. وتعد حالات الرازى السريرية من الإسهامات الأصيلة فى مجال المعرفة الطبية. وقد أُعتبر بها رائداً لعلم السريريات الحديث. وفى هذا تكمن أهمية الرازى الأساسية. بالإضافة إلى اكتشافاته الطبية والعلاجية الأصيلة، والتى أشرت إلى بعضها فيما سبق، وأشير إلى البعض الآخر فى الفقرات التالية.

سادساً: منهج البحث العلمى عند الرازى

من الثابت أن العلماء المسلمين لم يكتبوا كتابات واضحة فى المنهج كما هو الحال اليوم. إلا أنهم قد اتبعوا طريقة أكاديمية دقيقة فى الدرس والتلقين، إذ كانوا يتحدثون عن الموضوعات التى يكتبون فيها. وفى أثناء الحديث كان المصنف يرى أنه من الضرورى أن يذكر قاعدة معينة، أو خطوة منهجية ضرورية لأجل البحث وتحرى الصدق. وحث القارىء أو المتعلم على أهمية اتباع تلك الخطوة بالذات دون غيرها. ولكن هذه القواعد كانت ترد على سبيل التنبيه لا التخصص. وهذا ما نلمسه فى مجال الطب[1].

---

(1) ماهر عبد القادر محمد، التراث الإسلامى، ص 105.

فلقد اهتم أطباء المسلمين اهتماماً بالغاً بالطب السريرى، وذلك إنما يرجع إلى اهتمامهم البالغ بالمنهج التجريبى فى العلوم الطبيعية لاسيما الطبية منها. ويأتى الرازى فى مقدمة هؤلاء الأطباء الذين استخدموا هذا المنهج، حيث تعد آثاره من الركائز الهامة فى تاريخ هذا العلم، ولعل أهم ما فيها هو وضع الرازى للمبادىء الأساسية لعلم السريريات البحتة، وعدم الوقوف عند المبادىء النظرية. فلقد تحرر الرازى من تأثير المذاهب والنظريات، ولم يرض بالتسليم بما تتضمنه إلا بعد إقرار التجربة بذلك، فقد كان اهتمامه الأول منصباً على التجربة العملية بإعتبارها أضمن الطرق وصولاً إلى الحقيقة العلمية.

وقد أدرك الرازى أن التجربة علم ذات أصول وفروع،وكان ينصح تلامذته بإحكام الاصول وقراءة الفروع، فإنه من غير هذين لايصح له شىء ولايهتدى لأمر من الأمور فى الصناعة[1].

ولقد طبق الرازى المنهج التجريبى بمراحله المعروفة: الملاحظة، والتجربة، وفرض الفروض، والتحقق منها[2]. ويمكن الإشارة إلى ذلك بإيجاز فيما يلى:

ففى الملاحظة وخاصة ما يسمى اليوم بالملاحظة الوصفية، نجد أن أهم ما يتميز به الرازى هو تدوينه للحالة المرضية، والتى تسمى فى الطب الحديث الحالة السريرية **Clinical Case**. وهى السّيرة المرضية لشخص معين والشكوى، ونتائج الفحص، وتطور الأعراض نحو الأحسن، أو نحو الأسوأ بسبب ظروف معينة تحيط بذلك الشخص. فإذا أصيب شخص ما

---

(1) الرازى، رسالة إلى أحد تلامذته، مخطوط بدار الكتب المصرية، ضمن مجموعة تحت رقم 119 طب تيمور، ورقة 117 وجه.

(2) انظر مراحل المنهج التجريبى عند الرازى تفصيلاً فى خالد حربى، أبو بكر الرازى حجة الطب فى العالم، ص133.

بمرض من الأمراض، وأصيب شخص آخر بنفس المرض، ظهرت عليه نفس الأعراض ذاتها، فعندئذ يقرر الرازى بأن لدينا حالتين، وليس حالة سريرية واحدة، وذلك لأن لكل مريض منهما ظروفه الصحية والجسمية والنفسية الخاصة به، والتى تؤدى إلى شدة المرض،أو نقصه، أو الشفاء منه، أو الهلاك به.

ومن الأمثلة القوية على استخدام الرازى لاسلوب الملاحظة الوصفية الدقيقة ذلك الوصف – الذى يعتبر الأول من نوعه فى تاريخ الطب – الذى ميز به أعراض مرض الجدرى والحصبة إذ يقول: "يسبق ظهور الجدرى حمى مستمرة تحدث وجعاً فى الظهر وأكلان فى الأنف وقشعريرة أثناء النوم. والأعراض الهامة الدالة عليه هى: وجع فى الظهر مع الحمى والألم اللاذع فى الجسم كله،واحتقان وألم فى الحلق وفى الصدر مصحوب بصعوبة فى التنفس، وسعال وقله راحة. والتهيج والغثيان والقلق أظهر فى الحصبة منها فى الجدرى، على حين أن وجع الظهر أشد فى الجدرى منه فى الحصبة[1].

ولم يترك الرازى صغيرة ولاكبيرة تتعلق بالمريض، إلا وسجلها فى سجل خاص ليعرف ما إذا كان لها من تأثير فى حدوث المرض أم لا. ويتضح هذا بوضوح من الحالات الإكلينيكية التى ذكرها فى كتابه "الحاوى". وقد اتفق كل من اطلع على هذا الكتاب على أن هذه الملاحظات السريرية هى خير دليل على مهارة الرازى ودقة ملاحظاته وغزارة علمه، وقوة منطقه فى استخراج النتائج من معطيات البحث"الإكلينيكى.وهى تتعلق بدراسة سير المرض، والعلاج فى كل حالة مع تطور حالة المريض ونتيجة العلاج.

---

(1) النص نقلاً عن ماهر عبد القادر محمد، دراسات وشخصيات فى تاريخ الطب العربى، ص 322.

أما التجربة فقد اهتم بها الرازى اهتماماً بالغاً باعتبارهـــا معيــار الفصل بين الحق والباطل. فما تثبته التجربة فحق ومقبول، ومـــا لـــم تثبتــه فباطل ومرفوض حتى وإن كان قائله من فطاحل العلماء. وقد ترك الــرازى نصوصاً بليغة كثيرة فى أهمية التجربة منها[1].

- وتكون الدعاوى عندنا موقوفة إلى أن تشهد عليها التجارب.. ولا نحــل شيئاً من ذلك عندنا محل الثقة إلا عند الامتحان والتجربة.
- إن الشكوك المغلطة تقع على الأكثر فى الفن النظرى أكثر منه فى التجربة
- العلم الذى يطمئن إلى مذهب مقضى عليه بالوقوف والعزلة، لأن إدمــاج المعلومات فى مذهب يعد بمثابة تحجر علمى.
- عندما تكون الواقعة التى توجهنا متعارضة والنظرية السائدة، يجب قبــول الواقعة ونبذ النظرية حتى، وإن أخذ بها الجميع نظــراً لتأييــد مــشاهير العلماء. وإذا قال الرازى رأياً فقيــل لـــه،ولكن مـــن قبلـــك رأوا غيــر ذلك،فيجيب هؤلاء رجال ونحن رجال.

ويمكن الوقوف على عدة أنواع من التجارب عنـــد الــرازى، إلا أن أهمها هو مايعرف بالتجربة الموجهة حيث لم تكن التجربـــة عنـــد الــرازى تجربة اتفاقية كتلك التى وجدناها عند الأطباء اليونان، بـــل كانـــت تجربـــة موجهة أى ترتبها فكرة مسبقة،ومن أمثلة هذه التجربة أن الرازى حينما أراد أن يتحقق من أثر الفصد كعـــلاج لمـــرض السرسام،قـــسم مرضـــاه إلـــى مجموعتين[2]،عالج إحداهما بالفصد، وامتنع عن فصد الأخرى، ثـــم راقـــب الأثر والنتيجة فى كل أفراد المجموعة حتى انتهى إلـــى حكـــم فـــى قيمـــة العلاج.ويقول فى ذلك:"فمتى رأيت هذه العلامات فتقدم فى الفصد، فإنى قـــد خلصت جماعة به وتركت متعمداً جماعة استوى بذلك رأياً، فسرسموا كلهم.

---

(1) الرازى،كتاب القولنج تحقيق صبحى محمود حمامى، منشورات جامعة حلب، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد المخطوطات العربية، ط الأولى 1983، ص 9.

(2) الرازى، المرشد أو الفضول، تحقيق ألبير زكى إسكندر، م. س، ص 106.

وهاك مثال آخر من " المرشد " يدل على فهم الرازى لما يجب أن تكون عليه التجارب من ضرورة وجود موجهات أو ضوابط **Controls** إذ يقول:سافر رجل نبيل فى الصيف أياماً، ورجع وبه حمى مطبقة قوية الحرارة جداً، فألزمنيه بعض الملوك، فلما كان فى اليوم الرابع، قلق جداً واشتدت حمرة لونه، وأقبل بغير أشكاله ويضرب بنفسه الأرض، وصار الهواء الذى يخرج بالتنفس من الحرارة إلى أمر عظيم جداً. وحدث عليه بعد هنيهة خفقان، وكنت أقدر أنه سيرعف، فلما بقى على تلك الحال ساعتين، وأكثر، أمرته أن يحك داخل أنفه طمعاً فى انفجار الدم. فلما لم يكن ذلك، ورأيت الحرارة والكرب والقلق يتزايد، سقيته مقدار عشرة أرطال من الماء الصادق البرد جداً، فخسر مكانه وانطفأ ما به، ودر بوله، ولانت حماه. ففى هذه الحالة (وهى ضربة شمس **Sun stroke**) كان ارتفاع درجة الحرارة بمثابة موجه للرازى فى تقديم العلاج المناسب، والذى تمثل فى الماء البارد الصادق البرد جداً.

وهذا النوع من التجارب لا يخرج عن ما يسمى بالتجربة الضابطة **Controlled experiment** التى تعتبر من أهم المبادىء فى التجارب البيولوجية، حيث تتضمن مجموعتين متشابهتين أو أكثر (تتماثلان من جميع الوجوه باستثناء ذلك التنوع الكامن فى جميع الكائنات البيولوجية) أحدهما هى مجموعة الاختبار للتجربة التى يراد معرفة تأثيرها. وتُختار هذه المجموعة عادة بطريقة عشوائية. وتتوخى الطريقة التجريبية التقليدية جعل المجموعات متشابهة قدر الإمكان من جميع الوجوه فيما عدا العامل المتغير.

أما الفروض، فقد لعبت دوراً بارزاً فى منهج الرازى العلمى، من حيث إن الفرض هو أهم وسيلة ذهنية لدى الباحث ووظيفته الرئيسة هى أنه يوحى بتجارب أو ملاحظات جديدة.والواقع أن أغلب التجارب وكثير من المشاهدات تجرى خصيصاً لاختبار الفروض. وهو ما فعله الرازى. ومن الأمثلة على ذلك ما يلى:

قال الرازى: كان يأتى عبد الله بن سوادة حميات مخلطة تنوب مـرة فى ستة أيام، ومرة غب[1] ومرة ربع[2]،ومرة كل يـوم، ويتقـدمها نـافض يسير.وكان يبول مرات كثيرة، فحكمت أنه لا يخلو أن تكون هذه الحميـات تريد أن تنقلب ربعاً،وإما أن يكون به خراج فى كُلاه،فلم يلبث إلا مديدة حتى بال مدة، فأعلمته أنه لا تعاوده هذه الحميات، وكان كذلك، وإنما صدّنى فـى أول الأمر عن أن أبت القول بأنه به خراجاً فى كُلاه أنه كان يحم قبل ذلـك حمى غُب وحميات أُخر: فكان الظن بأن تلك الحمى المخلطة من احتراقـات تريد أن تصير ربعاً موضع قوى. ولم يشك إلىّ ابتداء ثقلاً فى قطنة (ما بين الفخذين)، لكن بعد أن بال مدة، قلت له: هل كنت تجد ذلك؟ قال نعم: فلو كان كبيراً! لقد كان يشكو ذلك وأن المدة نقيت سريعاً، فدل على صغر الخـراج. فأما غيرى من الأطباء فأنهم كانوا بعد أن بال أيضاً لا يعلمون حاله ألبته.

يتضح من النص أن الرازى فى محاولة تشخيصه للمرض قد افتـرض فرضين بناء على ما رآه من مشاهدات "فحكمت أنه لا يخلو أن تكون هـذه الحميات تريد أن تنقلب ربعاً، وإما أن يكون به خراج فى كُلاه". وقد شخص الرازى المرض أولاً على أنه ملاريا "تريد أن تنقلب ربعاً" على افتراض أنه كان يشخَص ويعالج فى بلد تكثر فيه القشعريرة، وهذا هو الفرض الأول.أما الفرض الثانى فقد تمثل فى وجود خُراج فى كُلى المـريض. ولمـا لاحـظ الرازى خروج مدة مع بول المريض، كانت هذه الملاحظـة بمثابـة تأييـد للفرض الثانى، فاستبقاه، واستبعد الفرض الأول وشخص المرض على أنـه التهاب فى الكُليتين **Pyelilis**. وقد قام بالعلاج بناء علـى هـذا التـشخيص، فشفى المريض.

---

(1) غبّ: بمعنى أنها تأتى يوماً وتغيب يوماً.

(2) ربع: بمعنى الحمى التى تأتى كل أربعة أيام مثل الملاريا.

وهنا يذكرنا الرازى بقاعدة هامة فى المنهج العلمى الحديث، وهى ما تُعرف "بالاستبعاد المنظم" **Systematic Elimation**، وتدخل علوم الأحيـــاء، ومنها الطب ضمن تطبيقاتها. فعند البحث عن سبب مرض مـــثلاً، تُـــستبعد مختلف الأسباب المحتملة إلى أن يتبقى فى النهاية مجال ضيق يمكن التركيز عليه. وهذا ما فعله الرازى بمنتهى الوضوح والدقة.

تلك كانت صورة موجزة لخطوات المنهج التجريبـــى الـــذى اتبعـــه الرازى فى بحثـــه العلمى. ومن الملاحظ أن الرازى لم يتحدث عنها صراحة كنموذج **Paradiam** أو موديل **Model** إذا ما اتبعه العالم أو الباحث، تـــأدى منه إلى كشف علمى جديد، بل أنه أشار إلى هذه الخطوات فى كثيـــر مـــن كتبه، لاسيما "الحاوى" الذى يحوى أربع وثلاثين حالة ســـريرية(إكلينيكيـــة)، والتى اعتمد عليها الباحثون للتقرير بأن الرازى قد استخدم المنهج التجريبى، وأرسى قواعد الطب السريرى. وقد انعكس أثـــر ذلـــك علـــى الإنجـــازات التى قدمها.

سابعاً : إنجازات الرازى وأثرها فى اللاحقين

انتهيت فى دراسات وتحقيقات وترجمات سابقة إلـــى أن أبـــا بكـــر محمد بن زكريا الرازى أبرز أطباء الحضارة الإسلامية، وطبيب المـــسلمين بدون منازع، وأبو الطب العربى، وجالينوس العرب، بل وحجة للطب فـــى العالم منذ زمانه القرن الثالث الهجرى، وحتى القرن الثامن عـــشر للمـــيلاد، ففى خلال هذه القرون الممتدة، كانت مؤلفات الرازى الطبية والعلاجية تشكل أساساً مهما من أسس تعليم الطب فى جميع أنحاء العالم، وذلك إنما يرجع إلى الإسهامات الطبية والصيدلانية والبحثية والتعليمية الأكاديمية الرائـــدة التـــى قدمها الرازى، وعبرت بحق عن روح الإسلام وحضارته إبـــان عـــصورها المزدهرة، وعملت على تقدم علم الطب، وأفادت منهـــا الإنـــسانية بـــصورة لا يستطيع أن ينكرها مُنكر.

تضمنت أعمالى المنشورة فى الرازى كثيراً من إنجازاته وابتكاراته تلك التى شكلت لدىّ (حزمة) من المبادئ والآراء والأفكار والنظريات الرازية التى لم تكتشف من قبل، فتم اكتشافها باعتبارها إضافات جديدة فى بناء مذهب الرازى، وحجم الطب العربى الإسلامى ككل. وقد أفدت إفادات جمة بتلك الدراسات والتحقيقات فى منهجى لتحقيق "الحاوى فى الطب" كأول وأعم وأهم وأضخم موسوعة طبية فى الطب العربى الإسلامى، بل فى تاريخ الطب الإنسانى كله. ولعل هذا ما يُفسر استمرار العمل فى تحقيق الحاوى من سنة 1995 وحتى سنة 2010[1].

ويتفق جميع المؤرخين على أن الرازى توفى قبل أن يُخرج هذا الكتاب. ويرجع الفضل فى إخراجه إلى ابن العميد[2] أستاذ الصاحب بن عباد[3] الذى طلبه من اخت الرازى، وبذل لها دنانير كثيرة، حيث أظهرت له مسودات الكتاب. فجمع تلاميذه الأطباء (منهم: يوسف بن يعقوب، وأبو بكر قارن الرازى) الذين كانوا بالرى، حتى رتبوا الكتاب، وخرج على ما هو عليه من الاضطراب[4].

وهكذا أثمر العمل العلمى الجماعى لهؤلاء التلاميذ، إنتاج كتاب ضخم وأطلقوا عليه اسم كتاب "الحاوى فى الطب" ولضخامة العمل لم يكن من السهل استنساخ عدد كبير من النسخ. وقد ذكر الطبيب على بن عباس

(1) انظر بحثى، المقدمات المعرفية والمنهجية لتحقيق الحاوى فى الطب للرازى، المؤتمر الدولى الأول لتاريخ العلوم عند العرب "أثر العلوم العربية والإسلامية فى خدمة الإنسانية"، جامعة الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة 24- 27مارس 2008.

(2) هو أبو الفضل محمد الخطيب بن العميد وزير ركن الدولة البويهى (ت 361 هـ / 971 م).

(3) هو ابو القاسم اسماعيل الطالقانى وزير بنى بويه الملقب بالصاحب (327 - 385 هـ / 938-995 م).

(4) ابن أبى أصيبعة، عيون الأنباء، ص 420.

فى كتابه "الملكى" بعد مرور أكثر من نصف قرن على وفاة الرازى: أن الموجود من كتاب الحاوى حسب علمه نسختان فقط.

ويُعد الحاوى **Continenes** أضخم كتاب عربى وصل إلينا كاملاً، وهو ما زال ضخماً غنياً بالمعلومات الطبية لم يُسبر غوره، ولم يُدرس بدقة وتأصيل لكثرة ما تضمنه من أسماء الأدوية وصيدليّة تركيبها، وأسماء الأطباء من العرب، وغير العرب الذين أخذوا من مؤلفاتهم فى هذا الكتاب. ولضخامة الكتاب بهذا الشكل، لم يُقرضه طبيب من الذين أعقبوا الرازى، وكل ما فعله الممارسون من بعده، أن تداولوا صوراً مختصرة منه[1].

وقد اشتهر الحاوى بذكر عدد كبير من الحالات السريرية التى تجاوز عددها المائة حالة. وبذلك فقد تميز على كتاب "القانون" لابن سينا، وعلى "كامل الصناعة الطبية" لعلى بن العباس، وعلى كتب الرازى الأخرى كالمنصورى وغيره[2].

---

(1) ومن هؤلاء: على بن داود، صنف " مختصر الحاوى " فى حدود سنة 530 هـ.

- ابن باجة الأندلسى،توفى عام 537 هـ /= 1142 م، وضع كتاب: اختصار الحاوى فى الطب.
- كمال الدين الحمصى من أطباء دمشق، توفى 613 هـ/ 1215 م،وضع كتاب: اختصار كتاب الحاوى فى الطب.
- رشيد الدين أبو سعيد بن يعقوب، من أطباء القدس، توفى عام 646 هـ / 1248 م، وضع كتاب: تعليق على كتاب الحاوى فى الطب للرازى.
- أبو الحسن على بن عبد الله القريشى، وضع كتاب: المنتخب من الحاوى فى الطب.
- وهناك عدد من الأطباء العرب الذين ألفوا كتباً وأطلقوا عليها نفس الأسم " الحاوى " منهم:
- الطبيب على بن سليمان من أطباء القاهرة على أيام العزيز بالله الفاطمى، توفى 411 هـ /1021 م، وسماه: كتاب الحاوى فى الطب.
- نجم الدين محمود الشيرازى توفى عام 730 هـ / 1329 م، سماه كتاب:الحاوى فى علم التداوى.

(2) W. Montgomery Watt , The Islamic World , First Edition , London , 1974, P. 227 - 228 .

فالحاوى موسوعة طبية اشتملت على كل ما وصل إليه الطب إلـــى وقت الرازى، ففيه أعطى لكل مرض وجهة النظر اليونانيـــة، والـــسريانية، والهندية، والفارسية، والعربية، ثم يُضيف ملاحظاته الإكلينيكية، ثم يُعبر عن ذلك برأى نهائى ولذلك أُعتبر " الحاوى " من الكتابات الهامة فى مجال الطب التى أثرت تأثيراً بالغاً على الفكر العلمى فى أوربا، إذ يُنظر إليه عادة علـــى أنه أعظم كتب الطب قاطبة حتى نهاية العصور الحديثة.

وذكر علماء الغرب أن كتاب الحاوى فى الطب هو أعم موسوعة فى الطب اليونانى العربى، وأهم أعمال الرازى، فجاء أوسع وأثقل كتاب تـــرجم إلى اللاتينية وطبع فى أوروبا وظل عمدة الدراسات الطبية الغربية على مدار قرون طويلة.

ومازال الحاوى عمدة أيضاً فى كل دراسات تـــاريخ العلـــم بعامـــة وتاريخ الطب بخاصة على المستويين العربى والغربى، ومع ذلـــك يعتـــرف جميع المشتغلين بتاريخ العلم على مستوى العالم أن الحاوى لم يحقق حتـــى الآن تحقيقاً علمياً دقيقاً، فمازال الكتاب بكراً لم يعمل به البـــاحثون باهتمـــام وشمول ودقة، وهذا ما دعانى إلى تحقيقه ونشره ضمن مشروعى التراثـــى المنصب على تحقيق ونشر ومؤلفات الرازى المخطوطة ذلك الذى بدأ عـــام 1994، ومازال مستمراً[1].

وهناك من مؤلفات الرازى ما جاء تأليفه نتيجة لاشتراك صاحبها فى مجالس العلم الجماعية. ومن ذلك مثلاً كتابه "بُرء ساعة" الذى وضعه الرازى نتيجة لما وجده فى مجلس أحد وزراء دولة بنـــى العباســـى حيـــث يقـــول: "كنت عند الوزير أبى القاسم بن عبد الله يوماً، فجرى بحضرته ذكر شـــىء

---

(1) انظر بحثى، منهج تحقيق الحاوى فى الطب للرازى وأثره فى تاريخ الطب الإنسانى، مؤتمر المخطوطات الطبية فى آسيا، الإيسيسكو، باكو، جمهورية أذربيجان الإسلامية 13- 15 يوليو 2009.

من الطب فى مجلس فيه جماعة ممن يدعى علمه. فتكلم كل واحد منهم فـــى ذلك بمقدار ما بلغه علمه، حتى قال بعضهم: إن العلل تتكون من مـــواد قـــد اجتمعت على مرور الليالى والأيام والسنون، وهذا سبيل كونها لاتبـــرأ فـــى ساعة بل يكون فى مثل ذلك من الأيام والشهور وحتى يتم بُرء العليل. فشنع بذلك جماعة ممن حضر من المتطببين كل ذلك يريدون به المجيء والذهاب إلى العليل وأخذ الشيء منه. فقال الوزير: ما تقول يا أبا بكر؟ فقلت له: أيها الوزير أن من العلل ما تجتمع فى أيام وتبرأ فى ســـاعة واحـــدة. فتعجـــب الحكماء من ذلك فسألنى الوزير أن أؤلف فى ذلك كتاباً يشتمل علـــى جميـــع العلل التى تبرأ فى ساعة واحدة. فبادرت إلى منزلى، وألفت هذا الكتاب[1].

آثرت أن أنقل هذا النص المطول لأنه يكشف لنا عن بنية الجماعـــة العلمية فى مجلس الوزير، حيث يظهر أن هذه الجماعة قد قامت على التنافس بين مجموعة من العلماء، وبين الرازى وحده، ومما لاشك فيه أن التنافس من أهم المبادىء التى تقوم عليها الجماعات العلمية بصفة خاصة، والجماعـــات من أى نوع بصفة عامة.

وإذا ما اعتبرنا أن قاعدة الاتصال العلمى بين العلمـــاء علـــى مـــر العصور مظهر غير مباشر من مظاهر النشاط العلمى الجماعى، فإن الرازى قد اتبع ذلك النهج، فاتصل بمعظم من سبقه مـــن مـــشاهير الأطبـــاء عبـــر مؤلفاتهم، والتى تناولها بالنقد والتمحيص، ولم يؤخذ منها إلا مـــا رآه حقـــاً. ومن كتبه فى ذلك كتابه الهام " المنصورى " والذى يقول عن كيفية تأليفـــه: " قد جمعت فى كتابى هذا جُملاً وعيوناً ونكتاً مـــن صـــناعة الطـــب ممـــا استخرجته من كتب بقراط، وجالينوس، وأرماسوس، ومن دونهم من القدماء،

---

(1) الرازى، كتاب بُرء ساعة،دراسة وتحقيق خالد حربى،دار ملتقى الفكر، الإسكندرية 1999، ص 40-41..

وفلاسفة الأطباء، ومن بعدهم من المحدثين فى أحكام الطب والمفاقهة فيه مثل بولس، وأهرون، وحنين بن إسحق، ويحيى بن ماسويه، وغيرهم وفصلت ذلك على غاية الإيجاز "[1].

وللرازى مؤلفات طبية أخرى كثيرة، وغير طبية، ليس هذا مجال الحديث عنها.ولكننا نتساءل عن حجم انجازات الرازى الطبية والتى ضمنها فى تلك المؤلفات؟

الواقع أن مؤلفات الرازى تطلعنا على أن صاحبها قد قدم إسهامات طبية جليلة أفادت الإنسانية جمعاء. فالرازى أول من وصف مرض الجدرى والحصبة. وأول من ابتكر خيوط الجراحة المسماه "بالقصاب".وتنسب إليه عملية خياطة الجروح البطنية بأوتار العود. ويعتبر الرازى أول من اهتم بالجراحة كفرع من الطب قائم بذاته، ففى الحاوى وصف لعمليات جراحية تكاد لا تختلف عن وصف مثيلتها فى العصر الحديث وهو أيضاً أول من وصف عملية استخراج الماء من العيون. واستعمل فى علاج العيون حبات "الإسفيداج"، ونصح الرازى بضرورة بناء على المستشفى بعيداً عن أماكن تعفن المواد العضوية[2].

وقد كشف الرازى طرقاً جديدة فى العلاج، فهو أول من استعمل الأنابيب التى يمر فيها الصديد والقيح والإفرازات السامة. كما استطاع أن يميز بين النزيف الشريانى والنزيف الوريدى، واستعمل الضغط بالأصبع وبالرباط فى حالة النزيف الشريانى[3].

---

(1) الرازى، المنصورى، ص 18.

(2) خالد حربى، أبو بكر الرازى حجة الطب فى العالم، ص30.

(3) نفس المرجع، ص 160.

ولقد استخدم الرازى أدوية ما زال الطب الحديث يعول عليها حتى وقتنا الحاضر. فلقد استخدم الأفيون فى حالات السعال الشديدة والجافة. وتقول كتب الفارماكولوجى الحديثة إن الأفيون يحتوى على العديد من القلويات أو شبه القلويات كالمورفين والكودائين، والنوسكابين تستخدم فى إيقاف السُعال الجاف خاصة الكودائين، وهى جميعها تعمل على تثبيط مركز السعال فى الدماغ وبذلك تخفف من نوباته وحدته. وتُعطى هذه الأدوية كما أعطاها الرازى وخاصة فى حالات مرضى القلوب لكى تخفف عن القلب الإرهاق الذى يسببه السعال له. كما استخدم الرازى طريقة التبخير فى العلاج، وهى لاتزال تستخدم حتى يومنا هذا، وذلك بوضع الزيوت الطيارة فى الماء الساخن لكى يستنشقه المريض، فتعمل الأبخرة المتصاعدة على توسيع القصبات الهوائية، وبالطبع تتوسع المجارى التنفسية لأنها تؤثر على عملية مرور الهواء دخولاً وخروجاً فى حالتى الشهيق والزفير، وفى نفس الوقت، فإن للزيوت الطيارة تاثيراً مخدراً موضعياً، وهكذا تزيل الإزعاج الذى يحمى به المزكوم.

ولقد أسهم الرازى فى مجال التشخيص بقواعد لها أهميتها حتى الآن، منها: المراقبة المستمرة للمريض. والاختبار العلاجى، وهو أن يُعطى العليل علاجاً مراقباً أثره، وموجهاً للتشخيص وفقاً لهذا الأثر. ومنها أهمية ودقة استجواب المريض، فينبغى للطبيب أن لايدع مساءلة المريض عن كل ما يمكن أن يتولد عن علته من داخل، ومن خارج، ثم يقضى بالأقوى. ومنها أيضاً، العناية بفحص المريض فحصاً شاملاً، على اعتبار أن الجسم وحدة واحدة متماسكة الأعضاء إذا اختل واحد منها "تداعت له سائر الأعضاء بالسهر والحمى".

ولقد اعتمدت نظرية الرازى الأساسية فى التشخيص على التساؤل عن الفرق بين الأمراض. فمن الإسهامات الأصيلة التى قدمها الرازى للطب، تفرقته بين الأمراض المتشابهة الأعراض، وهذا ما يطلق عليه الآن التشخيص التفريقى **Diff Diagnosis**،والذى يعتمد على علم الطبيب وخبرته، وطول ممارسته، وذكائه، وقوة ملاحظاته. وقد توفر كل ذلك فى الرازى[1].

وبالجملة قدم الرازى إسهامات طبية وعلاجية رائدة عملت على تقدم علم الطب وأفادت منها الإنسانية بصورة لا، ولم يستطع أحد أن ينكرها. الرازى حجة الطب فى العالم منذ زمانه وحتى العصور الحديثة، وذلك باعتراف الغربيين أنفسهم.

---

(1) خالد حربى، أبو بكر الرازى، حجة الطب فى العالم، ص 192.

نتائـج الفصـل

من كل ما سبق يمكن استخلاص نتائج هذا الفصل من خلال الإجابة على الأسئلة المطروحة فى مقدمته، وذلك فى النقاط التالية:

مع أن المجتمع الإسلامى فى عصر الرازى شهد اضطراباً فى النواحى السياسية، والاجتماعية، والدينية، إلا أنه قد عايش نهضة شملت معظم العلوم والمعارف، فلقد رأينا كيف شهد العصر وجود جماعات علمية لكل فرع من فروع العلم. وإن كانت الدراسة كلها قد تبلورت فى نوعين، نوع دينى أساسه القرآن والحديث، وما يرتبط بهما من علوم، ونوع دنيوى أساسه الطب وفروعه المختلفة والعلوم الفلسفية بصفة عامة، أو ما يطلق عليه علوم الحكمة.

وكان لكل نوع منهج خاص فى بحث مسائله – وإن أثر كل منهما فى الآخر – فالعلوم النقلية قد اعتمدت على الرواية وصحة السند. فى حين اعتمد منهج العلوم العقلية كالطب، والطبيعة، والرياضيات على معقولية الحقائق واختبارها (استنباطياً) أو استقرائياً، أى عن طريق المنطق، أو التجربة العلمية.

وبالبحث عن أسباب الحالة الطبية المزدهرة فى عصر الرازى، وجدنا أن معظم النظريات التى كانت سائدة – قبل أن يصل الرازى إلى مرحلة النضوج العلمى – إنما ترتد إلى اليونانيين، والذين أخذوا بدورهم معظم هذه النظريات من الحضارة المصرية القديمة. وقد انتقلت هذه النظريات إلى العالم الإسلامى عبر محلة الترجمة الشهيرة على أثر جهود كثير من جماعات المترجمين والأطباء، أمثال: جماعة حنين بن اسحق، وابنه اسحق، وجماعة يوحنا بن ماسويه، وجماعة بختيشوع بن جبرائيل .. وغيرهم.

وقد وجد الرازى نفسه أمام هذا التراث الطبى المنقول، فتوافر عليه بالدراسة، ودون كثيراً من نظرياته فى كتبه، وليس أدل على ذلك من كثرة استعماله للفظة "لى" بعد انتهاء الفقرات المقتبسة من الآخرين، وذلك فى معظم كتبه، لاسيما "الحاوى" ولكن الرازى لم يسلم بآراء سابقيه، إلا بعد النقد والتحميص، والاختبار. فقد ثار على ما وجده فى الكتب من آراء لا يقبلها العقل، ولا تثبتها الملاحظة والتجربة.

ولكن النتيجة المهمة التى يزودنا بها الرازى فى هذا الصدد تتمثل فى تفصيل دقيق للجانب النقدى العقلانى، وهذا ما أدى بالضرورة إلى أن تصدر نظرياته عن اختبار دقيق للأفكار. وقد أثرت هذه الخاصية فى الأطباء الذين جاءوا بعده وتأثروا بكتاباته، إذ أصبح علم الطب عندهم يستند بالأصول والقواعد التى أرسالها الرازى، إن من حيث الجانب الأكلينيكى والسريرى، أو من حيث الجانب التعليمى الأكاديمى الذى يأخذ فى اعتباره طريقة التعليم والدرس. وقد امتد هذا الأثر فيما بعد أوروبا وأثر فى الأطباء إبان عصر النهضة.

أما المنهج الذى اتبعه الرازى فى الوصول إلى ما وصل إليه، فلقد استخدم الرازى المنهج التجريبى القائم على الملاحظة والاختبار، والذى لعب دوراً أساسياً لديه، إذ به تحرر فكرياً من تأثير المذاهب والنظريات السابقة عليه، ولم يرض بالتسليم بما تتضمنه إلا بعد إقرار التجربة بذلك.

ولقد وجدت عند الرازى مراحل للمنهج التجريبى بصورته التقليدية، والمعاصرة إذ أنه لم يقف على ترتيب ثابت لخطوات ذلك المنهج (الملاحظة – التجربة – فرض الفروض – التحقق من الفروض). كما وجدت الرازى يتفق مع علماء المناهج المعاصرين، ذلك لأنه يقترب من المنهج العلمى الحديث الذى يُعرف بالمنهج الفرضى الاستنباطى، ويقوم على الاندماج بين

المنهجين، الاستنباطى والاستقرائى. وقدمت النصوص الدالة على ذلك، والتى اتضح منها أن الرازى كان متسقاً مع ما وصل إليه عن طريق هذا المنهج.

وقد مثل التراث الطبى السابق على الرازى، مع تعلمه على أستاذه أبى الحسن على بن ربن الطبرى، الأسس المعرفية، أو المنطلقات الابستمولوجية التى حددت فكر الرازى فيما بعد، وانتهى منها إلى معارف جديدة عندما بلغ طور النضوج والابتكار. فلقد جاء الرازى بآراء واكتشافات علمية وعلاجية أصيلة، عبرت بحق عن روح الإسلام وحضارته العلمية إبان عصورها المزدهرة.

ولم يتوقف الرازى عند حد الاشتغال بالممارسات الطبية، بل رأيناه يتأثر بما ساد فى عصره من وجود مجالس كثيرة للعلم. فكوّن جماعة علمية عن طريق تقسيمه لمجلسه التعليمى إلى نظرى، وعلمى، وأصبحت هذه الجماعة أشهر جماعات العصر، إذ أن صاحبها قد اتبع طريقة أكاديمية فى تعليم تلاميذه، وذلك بتقسيمه إياهم إلى مجموعات متباينة على حسب تاريخ إلتحاق الطالب بحلقة الدرس، وقدرته العقلية على التحصيل، يدل على ذلك تدرجه بالمتعلم من الأسهل إلى الأقل سهولة، فكان يعطيه أولاً أصول العلم حتى يتهيأ عقله بعد ذلك لقبول جوامعه.

وبذلك يكون الرازى قد أرسى قواعد عمل علمية فى جماعته ومدرسته، أصبحت برنامج عمل للأجيال التالية.

الفصل الثالث عشر
جماعة ومدرسة بني زُهر



أولاً : المقدمات المعرفية فى تحديد فكر بنى زُهر

بدأ ظهور عائلة بنى زُهر فى الأندلس منذ القرن الخامس الهجرى ، وامتدت إلى نهاية القرن السادس الهجرى ، وخلال هذين القرنين عاشت الأندلس ، وبصفة خاصة قرطبة طوراً طبياً مزدهراً شغل مكاناً مرموقاً فى تاريخ الطب العربى ، والعالمى .

وقبل أن ندخل فى تفاصيل هذا الطور الطبى ، أو بالأحرى إنجازات عائلة بنى زُهر الطبية والعلاجية ، علينا أن نتساءل عن المقدمات والأسس المعرفية الطبية التى حددت فكر هذه العائلة .

الحقيقة أن عائلة بنى زُهر قد أطلعت على التراث الطبى العربى السابق عليها ، والذى يمثله أئمة أطباء العرب والمسلمين ، مثل الرازى ، وابن سينا ، وابن رشد ، وعلى بن العباس والزهراوى ... وغيرهم ، تعرضت العائلة لكتابات ومؤلفات هؤلاء بالدرس والاستيعاب والتحليل ، والتفسير والتبسيط ، الأمر الذى أدى بأفراد هذه العائلة إلى التأليف والابتكار فيما بعد .

أطلعت العائلة على تراث أعظم أطباء العصور الوسطى قاطبة وأقصد به ، أبو بكر محمد بن ذكريا الرازى (250 –313 هـ / 864 – 925 م) ، فوجدت فى كتبه ومخطوطاته – وأهمها وأكبرها حجماً "الحاوى" – أنه أول من وصف مرض الجدرى والحصبة ، وأول من ابتكر خيوط الجراحة المسماه "بالقصاب" ، وتنسب إليه عملية خياطة الجروح البطنية بأوتار العود . و يعتبر الرازى أول من اهتم بالجراحة كفرع من الطب قائم بذاته ، ففى "الحاوى" وصف لعمليات جراحية تكاد لا تختلف عن وصف مثيلتها فى العصر الحديث . وهو أيضاً أول من وصف عملية استخراج الماء من العيون ، واستعمل فى علاج العيون حبات "الاسفيداج" ، ونصح الرازى

بضرورة بناء المستشفى بعيداً عن أماكن تعفن المواد العضوية . كما كشف الرازى طرقاً جديدة فى العلاج ، فهو أول من استعمل الأنابيب التى يمر فيها الصديد والقيح والإفرازات السامة . كما استطاع أن يميز بين النزيف الشريانى والنزيف الوريدى ، واستعمل الضغط بالإصبع وبالرباط فى حالة النزيف الشريانى .

واستخدم الرازى طريقة التبخير فى العلاج ، كما اسهم فى مجال التشخيص بقواعد لها أهميتها حتى الآن ، منها : المراقبة المستمرة للمريض، والاختبار العلاجى ، وهو أن يُعطى العليل علاجاً مراقباً أثره ، وموجهاً للتشخيص وفقاً لهذا الأثر . ومنها أهمية ودقة استجواب المريض ، ولقد اعتمدت نظرية الرازى الأساسية فى التشخيص على التساءل عن الفرق بين الأمراض . فمن الإسهامات الأصيلة التى قدمها الرازى للطب ، تفرقته بين الأمراض المتشابهة الأغراض ، وهذا ما يطلق عليه الآن التشخيص التفريقى **Diff Dignosis** ، والذى يعتمد على علم الطبيب وخبرته، وطول ممارسته، وذكائه ، وقوة ملاحظته . وقد توفر كل ذلك فى الرازى[1] وبالجملة قدم الرازى إسهامات طبية وعلاجية رائدة علمت على تقدم علم الطب فى العصور اللاحقة عليه ، وفى العصر الحديث . ومن اللاحقين الذين تأثروا به عائلة بنى زُهر موضوع البحث .

واطلعت العائلة على تراث على بن العباس المجوسى (ت 384 هـ/ 944 م) صاحب "كتاب كامل الصناعة" الذى اشتهر فى اللاتينية "بالكتاب الملكى" . والكتاب من أهم وأشهر كتب الطب التى ظهرت فى القرن الرابع الهجرى . وضعه على بن العباس موسعاً بعشرين مقالة فى علوم الطب

---

(1) انظر كتابى ، الرازى الطبيب وأثره فى تاريخ الطب العربى ، دار ملتقى الفكر الإسلامية 1999 ، ص19 ، بعدها .

النظرية والعلمية ، وبوبه تبويباً حسناً ، فجاء أفضل من كتاب المنصورى للرازى ، الكتاب المدرسى المعتمد آنذاك. وقد لزم طلاب العلم درس الكتاب حتى ظهور "القانون" لابن سينا ، "والملكى فى العمل أبلغ ، والقانون فى العلم أثبت"[1] .

وتحتوى مقالات الكتاب العشرين على أبحاث وفصول هامة فى الجراحة والتشريح ، والعلاجات ، والأمور الطبيعية والبيئية ، وأثر الأدوية وتأثيراتها ، نباتية كانت أم معدنية ، بالإضافة إلى اثر السموم فى القوى الطبيعية المدبرة للبدن . وفى قسم التشريح نرى على بن العباس يقدم تعريفاً ووصفاً صائباً لكل من الأوردة والشرايين ، ووظائف القلب والتنفس ، والجهاز الهضمى ، إلى جانب وصف للحواس وكيفية تأدية وظائفها ، كما أشار إلى أهمية ممارسة الرياضة من حيث أنها تنتج حصانة الجسم عن طريق تقوية الأعضاء و صلابتها[2] .

والكتاب يوضح بشكل جلّى أن الأطباء العرب قد حددوا قوى الأدوية بثلاث ، ذكرها المجوسى فى كتابه ، وأصبحت مرجعاً للأطباء اللاحقين وهى[3] : 1- القوى الأُول ، وهى الأمزجة . 2- القوى الثانية ، وتحدث عن المزاج ، وهى : المنضجة ، واللينة ، والمصلبة ، والمسددة ، والفتاحة ، والجلابة ، والمكثفة ، والمفتحة لأفواه العروق ، والناقصة للحم ، والجاذبة ، والمسكنة للوجع . 3- القوى الثالثة ، وهى : المفتتة للحصى ، والمدرة للبول، والطمث ، والمعينة على نفث ما فى الصدر ، والمولدة للمنى واللبن .

---

(1) ابن القفطى ، جمال الدين على بن يوسف بن إبراهيم ، تاريخ الحكماء ، تحقيق جوليوس ليبرت ، لابيزغ 1903 ، ص 232 .

(2) ابن العبرى ، تاريخ مختصر الدول ، تحقيق أنطوان صالحانى ، بيروت 1890 ، ص 172 ، وبعدها .

(3) على بن العباس ، كامل الصناعة الطبية ، طبعة القاهرة 1894 م ، جـ3 ، ص 85 .

ومن أراد معرفة ذلك ، فينبغى أن يكون عارفاً بالقوانين التى بها يمتحن كل واحد من الأدوية المفردة ، ويستدل على مزاجه وقوته ، ومنفعته فى البدن .

واعتمد على بن العباس فى ممارسته الطبية على تقديم الصحة ، واعتبر الوقاية خيراً من العلاج ، وأن الطبيعة لا تقل مقدرة فى إصلاح البدن عن الطبيب ، كما أن القوة الجسدية ضرورية للمريض . وهو يعتبر أول من قال بصعوبة شفاء المريض بالسل الرئوى ، وذلك بسبب حركة الرئة ، وعلى أساس أن العضو المريض يحتاج إلى السكون ، والذى لا يتوافر فى الرئة الدائمة الحركة بفعل التنفس .

من كل ما سبق يتبين لنا أهمية كتاب كامل الصناعة لعلى بن العباس، ومدى أثره فى العصور اللاحقة ، فقد تأثر به الأطباء اللاحقين فى العصور المختلفة ، وامتد هذا الأثر إلى الغرب فى بداية العصور الحديثة . فقد كان هذا الكتاب من الكتب الدراسية الأساسية فى كليات الطب الأوروبية إلى جانب كتاب الحاوى للرازى ، والقانون لابن سينا ، والتصريف لأبى القاسم الزهراوى ، والتيسير لابن زُهر حتى القرن السادس عشر . وتجدر الإشارة إلى أن قسطنطين الأفريقى (ت 1087 م) "اللص الوقح" – هكذا يدعى فى تاريخ العلم – ترجم كتاب كامل الصناعة إلى اللغة اللاتينية ونشره باسمه ، وبقى الكتاب يدرس على طلاب الطب الأوروبيين حتى سنة 1127م حين ظهرت ترجمة أخرى للكتاب ، قام بها " الياس اصطفيان الانطاكى" ذكر فيها اسم مؤلف الكتاب الحقيقى على بن العباس .

واطلعت العائلة على تراث الزهراوى (أبو القاسم خلف بن العباس ت 404 هـ / 1013م) أكبر جراحى العرب ، ومن كبار الجراحين العالميين ، ومن أساطين الطب فى الأندلس . ولد فى الزهراء بقرطبة ، ولمع فى أواخر القرن الرابع ، وبداية القرن الخامس الهجريين . "كان طبيباً فاضلاً خبيراً بالأدوية المفردة والمركبة ، جيد العلاج. وله تصانيف مشهورة

فى صناعة الطب ، وأفضلها كتابه الكبير المعروف بـالزهرواى ، وكتـاب التصريف لمن عجز عن التأليف ، وهو أكبر تصانيفه وأشهرها ، وهو كتاب تام فى معناه"[1]. والكتاب ينقسم إلى ثلاثة أقسام : قسم طبـى ، وثـانى صيدلانى ، و ثالث جراحى ، وهو أهمها ، لأن الزهراوى أقام به الجراحـة علماً مستقلاً بعد أن كانت تسمى عند العرب (صناعة اليد) يقول الزهراوى : " لما أكملت لكم يا بنى هذا الكتاب الذى هو جز ء العلم فى الطب بكمالـه ، بلغت فيه من وضوحه وبيانه ، رأيت أن أكمله لكم بهذه المقالة ، التى هـى جزء العمل باليد ، لأن العمل باليد محسة فى بلادنا ، وفى زماننا ، معـدوم البتة حتى كاد أن يندرس علمه ، وينقطع أثره .. ولأن صناعة الطب طويلة، فينبغى لصاحبها أن يرتاض قبل ذلك فى علم التشريح[2] . وعلى ذلك نرى الزهراوى فى هذا الكتاب يعلم تلاميذه كيفية خياطة الجروح من الداخل بحيث لا تترك أثراً فى الخارج ، وذلك عن طريق استعماله لإبرتين وخيط واحـد مثبت بهما، كما استعمل خيوط مأخوذة من أمعاء القطط فى جراحة الأمعاء.

ويعتبر الزهراوى ، أول من ربط الشرايين ، وأول مـن وصـف النزيف واستعداد بعض الأجسام له (هيموفيليا) ، وأول من أجـرى عمليـة استئصال حصى المثانة فى النساء عن طريق المهبل ، واكتشف مرآة خاصة بالمهبل ، وآلة لتوسيع الرحم للعمليات ، وأجرى عملية تفتيت الحصاة فـى المثانة ، وبحث فى التهاب المفاصل[3] .

والزهراوى هو أول من نجح فى عمليـة شـق القـصبة الهوائيـة **Trachomi** وقد أجرى هذه العملية على خادمه . كما نجح فى إيقاف نزيـف الدم بربط الشرايين الكبيرة ، وهذا فتح علمى كبير أدعى تحقيقه لأول مـرة

---

(1) أبن أبى أصيبعة ، عيون الأنبا ء فى طبقات الأطباء ، ص 501 .

(2) الزهراوى ، التصريف لمن عجز عن التأليف ، طبعة لندن 1778 ، جا ، ص2 .

(3) أنور الرفاعى ، تاريخ العلوم فى الإسلام ، دمشق 1973 ، ص 110 .

الجراح الفرنسى الشهير امبرواز بارى **Ambrois** عام 1552 ، على حين أن الزهراوى قد حققه وعلمه تلاميذه قبل ذلك بستمائة سنة[1].

وإذا كانت الأبحاث الطبية الحديثة قد أ ثبتت أن " مادة الصفراء تساعد على إيقاف تكاثر البكتريا ، فإن الزهراوى قد توصل إلى ذلك فى زمانه ، فكان يعقم ويطهر الآلات المستعملة فى العمليات الجراحية بنقعها فى الصفراء ، ويأتى اهتمام الزهراوى بتعقيم الآلات وتطهيرها من كثرة استعمالها فى التشريح ، موضوع اهتمامه الرئيس ، يدلنا على ذلك كتابه " التصريف لمن عجز عن التأليف" الذى يتبين منه أنه شرح الجثث بنفسه ، وقدم وصفاً دقيقاً لإجراء العمليات الجراحية المختلفة .

وقد أوصى طبيبنا فى جميع العمليات الجراحية التى تجرى فى النصف السفلى من الإنسان بأن يُرفع الحوض والأرجل قبل كل شئ . وهذه طريقة اقتبستها أوروبا مباشرة عنه واستعملتها كثيراً حتى قرننا هذا ، ولكنها نُحلت – زوراً وبهتاناً– للجراح الألمانى ترند لنبورغ **Frederich trendlenburg** وعُرفت باسمه دونما ذكر للجراح العربى العظيم .وقبل برسيفال بوت **Percival Poot** بسبعمائة عام عُنى الزهراوى أيضاً بالتهاب المفاصل وبالسل الذى يصيب فقرات الظهر والذى سمى فيما بعد باسم الطبيب الإنجليزى بوت ، فقيل (الداء البوتى) [2] .

ومع ذلك لم يستطع الأوربيون إغفال الدور الريادى للزهراوى فى علم الجراحة – فضلاً عن نبوغه فى أمراض العين ، والأنف والأذن والحنجرة ، وأمراض المسالك البولية والتناسلية – ، فأطلقوا عليه لقب "أبو الجراحة" .

---

(1) محمد عبد الرحمن مرحبا ، المرجع فى تاريخ العلوم عند العرب ، بيروت 1978 ، ص 257 –258 .

(2) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

يُعد كل ما سبق بمثابة المنطلقات الابستمولوجية أو المعرفية التى انطلقت منها عائلة بنى زُهر ، وخاصة الأجيال الثلاثة الأولى منها ، فلقد اطّلع أطباء العائلة على تراث كل من الرازى ، وعلى بن العباس ، والزهراوى ، وكذلك الشيخ الرئيس ابن سينا – والذى تحتاج مجهوداته فى الطب العربى إلى بحث مستقل – وتناولوه بالدرس ، والفحص والاستيعاب ، والنقد فى أوجه معينة ، الأمر الذى ساعدهم كثيراً فى انطلاقاتهم العلمية التى أثمرت ما عرفوا به فى المجال الطبى .

أما الجيل الثانى من العائلة ، ففضلاً عن وعيه بدرس الأطباء السابقين الذين ذكرناهم فمن المؤكد أن بعض أطباء هذا الجيل قد عاصر الفيلسوف والطبيب العربى الكبير ابن رشد (520-595هـ / 1198م) ، بل وألف له بعضهم على ما نرى لاحقاً .

ثانياً : البنية العلمية (أجيال العلماء)

1- أبو مروان بن زُهر :

نشأ رأس هذه العائلة الطبية الممتدة ، أبو مروان عبد الملك بن الفقيه محمد بن مروان بن زُهر الاشبيلى فى بيت علم ، فوالده محمد كان من جملة الفقهاء والمتميزين فى علم الحديث بأشبيليه . وهذا الأمر كان له تأثيره – بدون شك– فى إقبال الابن على التحصيل والدرس ، فنهل من الطب بمقدار ما نهل أبوه من الفقه . وكما كان الأب قديراً فى الحديث والفقه ، صار الابن فاضلاً فى صناعة الطب ، خبيراً بأعمالها مشهوراً بالحذق .

تنقل أبو مروان بن زُهر بين بلدان المشرق ، وخاصة القيروان ومصر التى تطبب بها زمناً طويلاً ، " ثم رجع إلى الأندلس وقصد مدينة "دانية" .. فأكرمه ملكها إكراماً كثيراً ، وأمره أن يقيم عنده ففعل ، وحظى فى أيامه ، واشتهر فى دانية بالتقدم فى صناعة الطب ، وطار ذكره منها إلى

أقطار الأندلس[1]. وكانت أشبيلية محط أنظار القاصى والدانى آنذاك ، فانتقل إليها ، ولم يزل بها إلى أن توفاه الله .

2- أبو العلاء بن زُهر :

هو أبو العلاء بن زُهر بن أبى مروان عبد الملك محمد بن مروان ، تعلم وتطبب على أبيه أبى مروان ، وعلى أبى العيناء المصرى . وعند البحث فى أبى العلاء ، نرى قاعدة التواصل العلمى بين أجيال العلمياء تتحقق بصورة واضحة ، وبصورة أكثر وضوحاً إذا انحسرت هذه القاعدة بين أجيال ترتبط برباط الدم. فكان تعلم أبا العلاء بن زُهر على أبيه ، بالإضافة إلى شيخه المذكور ،بمثابة قاعدة معرفية قوية، انطلق منها إلى النبوغ المبكر.

يقول ابن حزم فى كتابه "المغرب عن محاسن أهل المغرب" إن أبا العلاء بن زُهر كان مع صغر سنه تصرخ النجابة بذكره ، وتخطب المعارف بشكره . ولم يزل يطالع كتب الأوائل متفهماً ، ويلقى الشيوخ مستعلماً ، والسعد ينهج له مناهج التيسير ، والقدر لا يرضى له من الوجاهة باليسير ، حتى برز فى الطب إلى غاية عجز الطب عن مرامها ، وضعف الفهم عن إبرامها ، وخرجت عن قانون الصناعة إلى ضروب من الشناعة ، يخبر فيصيب ، ويضرب فى كل ما ينتحله من التعاليم بأوفى نصيب ، ويغبر فى وجوه الفضلاء علماً ومحتداً ، ويفوق الجلة سماحة وندى[2] .

يوضح هذا النص مدى الحد الذى وصل إليه أبو العلاء بن زُهر فى الطب وضروبه ، فقد أظهر تفوقاً ونبوغاً ، وذلك يرجع – كما يشير النص – إلى شراهته ونهمه فى التحصيل والممارسة "ويضرب فى كل ما ينتحله من التعاليم بأوفى نصيب" .

---

(1) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، ص 517 .

(2) ابن حزم، المغرب عن محاسن أهل المغرب، نقلاً عن عيون ابن أبى أصيبعة،م.س،ص518.

ومن المثير أن يؤدى تضلع ابن زُهر فى علم الطب إلى عدم إعجابه بكتاب " القانون فى الطب" لابن سينا ، بل وينزله منزل الاستهزاء بأن جعل يقطع من طرره (حاشيته)ما يكتب فيه نسخ الأدوية لمن يستفتيه من المرضى . وهنا يكون ابن زُهر قد خرج عن مبادئ الأخلاق العلمية التى لا تسمح بمثل هذه الأفعال المشينة على الإطلاق . فقانون ابن سينا له قيمته العلمية منذ زمانه وحتى الآن . وما فعله ابن زُهر يشير إلى أن الكتاب ليس له أى قيمة ، وهذا خطأ تاريخى فادح وقع فيه ابن زُهر بدون أى مبرر منه ، ولو كان محقاً فيما ادعاه ، لكان أولى به أن يصنف كتاباً فى الرد على ابن سينا مثلما صنف مقاله فى الرد على مواضع من كتابه "الأدوية المفردة" ، ومثلما وضع كتاب الإيضاح بشواهد الافتضاح فى الرد على ابن رضوان فيما رده على حنين بن اسحق فى كتاب المدخل إلى الطب .

ومع ذلك فإن هذا الجانب الأخلاقى "الشخصى" عند أبى العلاء بن زُهر ، وقد عُرف ببذاءة اللسان ، لا يمكن أن يقلل من قيمته العلمية فى زمانه ، وفى العصور اللاحقة فقد أثرى الحركة الطبية العربية فى الأندلس ، كما أثر فى الأجيال اللاحقة ، وأفاد تاريخ الطب بما قدمه من إنجازات ، وما تركه من مؤلفات ، أهمها بخلاف ما ذُكر : كتاب الخواص ، كتاب الأدوية المفردة ، كتاب حل شكوك الرازى على كتب جالينوس ، مقالة فى بسطه لرسالة يعقوب بن اسحق الكندى فى تركيب الأدوية .

3- أبو مروان بن أبى العلاء بن زُهر(ت 557 هـ - 1161 م) :

لحق بأبيه فى صناعة الطب والدرس والتعلم عليه ، سائراً فى نفس الاتجاه العام للعائلة ككل ، متأثراً بمن سبقه ، ومحافظاً على نفس التقاليد العلمية ، فصار جيد الاستقصاء فى الأدوية المفردة والمركبة ، حسن المعالجة ، ومع مرور الوقت فى التمرس بالصنعة ، صار أحد زمانه ،

ولم يوجد من يماثله فى مزاولة أعمال الطب وخاصة تجاربه الكثيرة فى تأتيه لمعرفة الأمراض ومداواتها مما لم يسبقه أحد من الأطباء إلى مثل ذلك .

خدم ملوك دولة الملثمين فى الأندلس ، ونال من جهتم من النعم شيئاً كثيراً ، واختصه عبد المؤمن مؤسس الموحدين فى المغرب ، الذى استقل بالمملكة ، وعُرف بأمير المؤمنين ، وأظهر العدل ، وقرب أهل العلم وأكرمهم ، ووالى إحسانه إليهم ، واختص أبا مروان عبد الملك بن زُهر لنفسه ، وجعل اعتماده عليه فى الطب وكان مكيناً عنده ، عالى القدر ، وألف له الترياق السبعينى ، واختصره عشارياً ، واختصره سباعياً . و يعرف بترياق الأنتلة[1].

دخل أبو مروان بن أبى العلاء بن زُهر فى صلات علمية مع الفيلسوف والطبيب الكبير ابن رشد الذى أثنى على ابن زُهر وتفوقه الطبى ، فألف له ابن زُهر كتابه الأشهر " التيسير فى المداواة والتدبير" ، ويبدو أن ابن رشد قد أمره بذلك على ما يذكر ابن زُهر نفسه من "إنه مأمور فى تأليفه"[2]. وقد أدت أهمية موضوعات الكتاب بابن رشد إلى أن يصرح فى كتابه "الكليات" بأن أعظم طبيب بعد جالينوس هو ابن زُهر صاحب كتاب "التيسير" . فقد كانت له معالجات مختارة تدل على قوته فى صناعة الطب ، وله نوادر فى تشخيص الأمراض ومعرفة آلام المرضى دون أن يسألهم عن أوجاعهم ، إذ كان يقتصر أحياناً على فحص أحداق عيونهم ، أو على جس نبضهم ، أو على النظر إلى قواريرهم[3].

---

(1) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ن ص 519 –520 .

(2) حاجى خليفة، كشف الظنون عن اسمى الكتب والفنون،طبعة استانبول 1941، ج2، ص520.

(3) مرحبا ، المرجع فى تاريخ العلوم عند العرب ، ص 267.

وقد تميز ابن زُهر بابتكار أساليب علاجية غير مألوفة وخاصة مـــع الأدوية التى لا يستسيغها بعض المرضى . يـــذكر ابـــن أبـــى أصـــيبعة[1] أن الخليفة عبد المؤمن احتاج إلى شرب دواء مسهل ، وكان يكـــره شـــرب الأدوية المسهلة ، فتلطف له ابن زُهر فى ذلك ، وأتى إلى كرمة فى بـــستانه فجعل الماء الذى يسقيها به قد أكسبه قوة أدويـــة مـــسهلة ، بنقعهـــا فيـــه ، أو بغليانها معه. ولما تشربت الكرمة قوة الأدوية المـــسهلة التـــى أرداهـــا ، وطلع فيها العنب ، وله تلك القوة ، أحم الخليفة ، فأتاه ابن زُهر بعنقود منها وأشار عليه أن يأكل منه ، فأكل عشر حبات ، فوجد الراحة ، واستحسن من ابن زُهر هذا الفعل ، وتزايدت منزلته عنده .

تشير هذه الحالة بوجه من الوجوه إلى المنهج العلاجى الغذائى الذى اتبعه أبو مروان بن زُهر ، فقد اعتمد هذا المنهج جُل اعتماده على الغـــذاء ، وكان يفضل – متأثراً بالرازى– الاعتماد أولاً على الغذاء فى المعالجات قبل الأدوية المفردة . وقد ضمن أبو مروان بن زُهر منهجه العلاجى هـــذا فـــى ثانى أهم كتبه ، وهو كتاب "الأغذية" الذى كان له أثر قوى فى تقـــدم الفـــن العلاجى فى العصور اللاحقة . هذا بالإضـــافة إلـــى مؤلفاتـــه الأخـــرى ، والتى لا تقل أهمية عن "التيسير" و "الأغذية" ، وإن كانت اقل شهرة ، وهى : مقالة فى علل الكلى ، كتاب الزينة ، وهو عبارة عن تذكرة إلى ولده أبى بكر فى أمر الدواء المسهل وكيفية أخذه ، رسالة كتب بها إلى بعـــض الأطبـــاء بأشبيليه فى علق البرص والبهق ، وضعه لابنه أبى بكر فى بدايـــة تعلقـــه بعلاج الأمراض .

---

(1) العيون ، ص 520 .

وترجع أهمية كل هذه المؤلفات إلى ما ضمنه فيها صاحبها من إنجازات ، فهو أول من قدم وصفاً سريرياً – متأثراً بالرازى – لالتهاب الجلد الخام ، وللالتهابات الناشفة والانسكابية لكيس القلب . وهو أول من اكتشف جرثومة الجرب وسماها "صؤابة" ، وأول من ابتكر الحقنة الشرجية المغذية ، والغذاء الصناعى لمختلف حالات شلل عضلات المعدة . كما يعتبر أول من استعمل أنبوبة مجوفة من القصدير لتغذية المصابين بعسر البلع ، وقدم وصفاً كاملاً لسرطان المعدة .. إلى غير ذلك من الإنجازات الطبية والعلاجية التى جعلت صاحبها أشهر وأكبر أعلام الطب العربى فى الأندلس ، وعملت على تطور وتقدم علم الطب فى العصور اللاحقة حتى وصلت إلى الغرب الذى عرفه باسم Avenzorar ، وعَدَه أعظم من ابن سينا ، ولا يَعدله فى الشرق سوى الرازى ، والاثنان قد قدما من المآثر ما أفادت الإنسانية جمعاء .

4- الحفيد أبو بكر بن زُهر (ت 596 هـ / 1199 م) :

هو أبو بكر محمد بن أبى مروان بن أبى العلاء بن زُهر ، الأشبيلى، يمثل الجيل الرابع فى عائلة ابن زُهر ، وبه تتأكد وتستمر التقاليد العلمية سائدة فى تلك العائلة . إذ ثبت عندهم أن يتعلم الأبناء صناعة الطب على الأباء . وكما تعلم أفراد الأجيال السابقة على آبائهم ، نرى الحفيد يتعلم أيضاً على أبيه الصناعة وبشقيها النظرية والعملية ، فكان يقرأ عليه الكتب النظرية، ويباشر فى الوقت نفسه ممارستها السريرية معه ، وتحت إشرافه .

عُرف الحفيد بحبه لفروع أخرى من العلم ، وخاصة العلوم الشرعية التى كان ملازماً لأمورها ، وتفوق فى دراسة الفقه من بينها ، إذ لازم عبد الملك الباجى الفقيه سبع سنين يتعلم ويقرأ عليه كتاب المدونة لعبد السلام سخنون فى فقه الإمام مالك . كما قرأ عليه أيضاً مسند أبى شيبة . ويبدو أن مثل هذه الدراسات مع متانة دينه جعلته يتقن دراسة علم الطب ، ويبرز تفوقاً كبيراً فيه ، حتى صار متفرداً ، لم يكن فى زمانه أعلم منه فى صناعة الطب

وما يتعلق بها من فروع . وليس أدل على ذلك من تصدره لخدمة ملوك دولة الملثمين ، وملوك دولة الموحدين ، هؤلاء الذين شهدوا له بصواب الـــرأى ، وحسن المعالجة ، وجودة التدبير.

وهذه الصفات التى توفرت فى أبى بكر بن زُهر إنما ترجع إلى أنـــه كان كثير (التجربة) ، وخاصة فى إقرار دواء جديد ، أو فى اختيار ما هـــو سائد من الأدوية ، فالتجربة لديه هى المحك أو المعيار ، الذى به يقرر صحة الأدوية من عدمها ، حتى لو كان مركب الدواء من أساطين الطب كـــأبقراط وجالينوس والرازى .. وغيرهم ، وحتى لو كان والده الذى تعلم عليه . يذكر ابن أبى أصيبعة[1]أن والد الحفيد كان قد كتب يوماً نسخة دواء مسهل لعبـــد المؤمن الخليفة ، ولما رآه أبوه قال : يا أمير المؤمنين إن الصواب فى قوله "وبدل الدواء المفرد بغيره فآثر نفعاً بيناً .

ولأبى بكر الحفيد عدد من المؤلفـــات والرســـائل الطبيـــة، أهمهـــا وأشهرها، كتاب "الترياق الخمسينى" الذى ألفه للمنصور أبى يوسف يعقوب .

بقى أن أشير إلى جانب هام من جوانب البحث فى الحفيد ، وهو أنه قد مارس العمل العلمى الجماعى ، واستطاع أن يكون جماعة علمية ، ضمت معه أخته ، وبنت أخته اللتان أظهرتا نبوغاً فى الطب وممارسته ، وخاصـــة فيما يتعلق " بطب النساء" لدرجة أن الخليفة المنصور قد اختصهنا بتطبيـــب نسائه . وكل ذلك بفضل انتمائهنا إلى جامعة الحفيد العلمية ، تلك التى تميزت بسيادة مبدأ التعاون بين أعضائها ، الأمر الذى انعكس أثـــره علـــى نـــشاط الجماعة ككل ، واستطاعت أن تأخذ مكانها اللائق فى عائلة بنى زُهر الطبية "الممتدة" تلك التى تشغل مكاناً رئيساً فى الطب العربى ، والعالمى .

---

(1) العيون ، ص 522 .

5- أبو محمد بن الحفيد أبى بكر بن زُهر(ت602هـ/1205م):

هو أبو محمد عبد الله بن الحفيد أبى بكر بن أبى مروان عبد الملك بن أبى العلاء بن زُهر ، يمثل الجيل الخامس من أجيال علماء بنى زُهر . ألزمته التقاليد العلمية الخاصة بالعائلة – كما ألزمت أسلافه- أن يتعلم ويشتغل على والده الذى أوقفه على كثير من أسرار علم الصناعة وعملها . فقرأ عليه أمهات كتب الطب النظرية ، ومارس معه الجوانب العملية . ولأهمية علم النبات فى المعالجات ، علمه والده أيضاً هذا العلم ، وجعله يحفظ من بين أمهات الكتب النباتية "كتاب النبات" لأبى حنيفة الدينورى ، وأتقن معرفته .

ومع مرور الوقت فى الاهتمام بالعلم والدرس والممارسة العملية ، صار أبو محمد بن الحفيد ماهراً فى علم الطب حسن الرأى فى أموره النظرية ، خبيراً فى ممارسته العلمية الأمر الذى انعكس على شهرته العلمية فى كل بلاد الأندلس ، كما تمكن من الصنعة ، مما حذا بالخليفة الناصر أن يقربه إليه ، ويجعله مكان أبيه الحفيد . وبذلك استطاع أبو محمد بن الحفيد أن يكون على قدر مسئولية انتمائه إلى عائلة بنى زُهر العلمية ، فلا يستطيع أى باحث فى تاريخ العلم أن يؤرخ لعائلة بنى زُهر بدون ابن الحفيد .

الفصل الرابع عشر

نتائج الدراسة

سجّلنا فى معظم فصول هذا الكتاب بعض الاستنتاجات والنتائج التى لم يتحتم تأجيلها. وبعد أن استعرضنا جزئيات هذا الموضوع، كان علينـــا أن نستخلص النتائج من خلال الإجابة على الأسئلة التى طرحناها فـــى مقدمتـــه وهى:

- هل شهد المجتمع الإسلامى وجود جماعات ومـــدارس علميـــة؟ وإذا وجدت فإلى أى مدى كان تأثيرها على المجتمع العلمى؟
- ما المجالات العلمية التى شهدت مثل هذا النـــوع مـــن الجماعـــات والمدارس؟
- ما المنطلقات الإبستمولوجية التى انطلقت منهـــا هـــذه الجماعـــات والمدارس؟
- ما الطريقة العلمية الداخلية لكل جماعة من الجماعات؟
- ما مدى اتفاق الجماعات العلمية المتباينة التخصصات أو اختلافها فى أصولها ومميزاتها؟
- إلى أى حد استطاعت الجماعة والمدرسة العلمية أن تسهم فى ازدهار النهضة العلمية التى شهدها العالم الإسلامى، وأثر ذلك فـــى تطـــور تاريخ العلم؟

أما فيما يتعلق بالتساؤل الأول، فالذى لاشك فيه أن النهضة العلميـــة التى عاشها العالم الإسلامى كان من أبرز سماتها وجود جماعات ومـــدارس علمية نشطة تعمل وفق أطر معينة، ومنهج محدد، وذلك من أجـــل ازدهـــار العلوم التى احتوتها تلك النهضة وتقدمها. وأطلعتنا دراسة هذا الجانـــب فـــى أدق تصوراتها على أن الجماعات والمدارس العلمية التى ظهـــرت مبكـــراً لعبت دوراً بارزاً فى حركة تقدم العلوم. وفى هذا الجانب يمكن لنا أن نرصد النتائج الآتية:

1. إن أهمية الجماعات والمدارس العلمية إنما تقاس أو تحدد بالناتج العلمى لعمل الجماعة ككل، وأثر ذلك على الأجيال العلمية اللاحقة. وأعمال جماعات ومدارس الترجمة التى تناولناها قد شكلت النصيب الأكبر من حركة الترجمة ككل، وذلك بفضل العمل الجماعى القائم على روح الفريق.
2. وفى البنية الداخلية لكل جماعة ومدرسة نجد – بالإضافة إلى سيادة مبدأ التعاون بين الأفراد – أن أهم أعضاء وأخطرهم هو رئيس الجماعة والمدرسة، وذلك لمسئوليته عن الجماعة والمدرسة ككل، حيث إنه – فضلاً عما كلف به نفسه من ترجمة وتأليف – يقوم بالإشراف والتوجيه، ومراجعة أعمال أفراد الجماعة وإصلاح بعضها الآخر. وهو ما يبدو بوضوح فى حالة حنين بن اسحق ومدرسته.
3. إن بعض الجماعات والمدارس قد ضمت أعضاءً من جماعات أخرى، أو أفراداً لا ينتمون إلى جماعات بالمعنى الواسع لمفهوم الجماعة.
4. إن الجماعات والمدارس العلمية العربية – خاصة فى عصر الترجمة – طبقت مبدءاً من أهم المبادئ التى تقوم بين الأفراد والجماعات، وهو مبدأ التنافس Competition الذى جمع بين الفرد وأقرانه فى إطار طبيعة مجتمعية واحدة، وإطار ثقافى وأيديولوجى واحد، وهذه الأمور من أبرز المستويات التى تعمل على تفسير السلوك التنافسى. فإذا أخذنا حالة حنين بن اسحق ومنافسته ليوحنا بن ماسويه، لوجدنا أن حنيناً بمفاهيمه وتصوراته كان يقترب من مفهوم الجيل الثورى الذى نادى به كارل بوبر فى العصر الحديث.
5. إن تحليلنا للجماعات والمدارس العلمية وتتبعها يكشف عن مدى التواصل العلمى بين أفراد الجماعات العلمية المختلفة، وهذه حقيقة

علمية ينبغى أن تؤخذ فى الاعتبار عند الحديث عن النهضة العلمية التى شهدها المجتمع الإسلامى فى القرون من الثالث إلى السادس من الهجرة.

6. إن الهدف المشترك الذى سعى إلى تحقيقه أعضاء الجماعات والمدارس من خلال انتمائهم إلى الجماعات العلمية يكشف عن أن معظم أعضاء هذه الجماعات انتوا إليها رغبة فى العلم الذى خلع على أهله فى ذلك العصر إجلالاً وتوقيراً من العامة، فضلاً عن الخاصة.

7. أما عن نمط عضوية الأفراد داخل الجماعة والمدرسة، فلم نجد أياً من النصوص التى تشير إلى أن أحد الأعضاء قد انتمى إجبارياً إلى جماعته، بل على العكس وجدنا أن نمط العضوية كان نابعاً من رغبة الأعضاء فى الانتماء إلى الجماعة. وقد ساد بين أعضاء الجماعات والمدارس نظم من العلاقات قائمة على التعاون والمحبة تربطهم بعضهم ببعض من أجل تحقيق أهداف الجماعة ككل.

8. وإذا كانت الظروف المجتمعية قد ساعدت على ازدهار معظم الجماعات والمدارس العلمية، فإنها نفسها كانت بمثابة معوقات أثرت فى نشاط بعض الجماعات فى فترات معينة. ففى الوقت الذى نجد فيه الخليفة المأمون يشجع العلماء ويقربهم من بلاطه، نجد المتوكل يتعمد إهانة بعض العلماء ويعمل على إذلالهم. وقد حدث ذلك مع رئيس جماعة ومدرسة الترجمة الأولى "حنين بن إسحق" الذى نال إذلال المتوكل له بحبسه وضربه ومنعه من مزاولة نشاطه العلمى، وكان ذلك بسبب مكيدة دبرها له الحاسدون والجاحدون عليه من أعدائه.

ومع أن بختيشوع بن جورجيس قد بلغ منزلة رفيعة فى عهد المتوكل، إلا أنه قد نال سخط هذا الخليفة وغضبه، فقبض عليه ونفاه إلى صحراء البحرين.

ومما لا شك فيه أن مثل هذه الحوادث والنكبات من أشد المؤثرات السيئة التى تثبط همة العالم، الأمر الذى ينعكس على نشاطه العلمى بالإجمال. ولكن لحسن الحظ أن النكبات والعثرات التى تعرضت لها بعض الجماعات والمدارس العلمية لم تستمر طويلاً، عاد العلماء المنكوبون إلى مزاولة نشاطهم العلمى.

وإذا كان من أخص خصائص العلماء تميزهم بصفات وشيم متعارف عليها على مر العصور، فإن جماعة ومدرسة حنين بن اسحق قد تمسكت بالمبادئ والتقاليد العلمية النبيلة.

وفى هذا الإطار، كان لابد لنا أن نتتبع بالدراسة والتحليل نشاط بيت الحكمة باعتباره المؤسسة الأكاديمية الرسمية المعبرة عن نشاط الدولة.

لعلّنا قد لاحظنا واتضح لنا بعد تتبعنا لدراسة "بيت الحكمة" فى بغداد، مدى الدور الذى لعبه فى بنية المجتمع العلمى الإسلامى. فلقد وقفنا على المبررات الدالة على وجود بيت الحكمة فى زمن الرشيد، ورأينا كيف أن الرشيد هو الذى بدأ تأسيس بيت الحكمة لتكون داراً عامة يقوم فيها التراجمة والعلماء بترجمة كتب الأمم الأخرى التى توافرت لهم آنذاك، وخاصة الفارسية منها. ورأينا أيضاً كيف أن هذه الدار فى عهد الرشيد قد تكونت من بناء كبير يضم مجموعة من الأقسام متمثلة فى عدد من الحجرات التى تضم خزانات الكتب، حيث خصص لكتب كل علم من العلوم خزانة خاصة به. ولقد لعب النُساخ والخزّان، والمجلدون، والوراقون دوراً هاماً فى مساعدة من يقومون بالعمل الرئيس فى بيت الحكمة، وهم التراجمة، ومن أشهرهم وقتئذ، أبو الفصل بن نوبخت الذى كان ينقل من الفارسية إلى العربية.

أما الخطوات التى قام بها المأمون لإخراج بيت الحكمة على الصورة التى اشتهر بها فى التاريخ. فيمكن أن نستنتج تلك الخطوات مما قدمناه فى نقاط محدودة فيما يلى:

1. عمل المأمون على اتساع بناية دار الحكمة حتى تناسب حجم النشاط العلمى الذى كان المأمون من أكبر العوامل التى أدت إلى ازدهاره آنذاك.
2. بذل المأمون كل ما فى وسعه لاقتناء نفائس الكتب المعروفة فى عصره – وخاصة من بلاد الروم – وبصفة أخص من القسطنطينية التى كانت بها مكتبة زاخرة بألوان العلوم والمعارف وقتئذ.
3. عمل المأمون على زيادة عدد التراجمة فى بيت الحكمة لترجمة الكم الكبير من الكتب التى جلبت إلى بيت الحكمة. ففى الوقت الذى لم نجد فى عصر الرشيد من مشاهير التراجمة سوى أبى سهل الفضل بن نوبخت، نجد فى عصر المأمون أسماء كثيرة من حذّاق الترجمة من أمثال: الحجاج بن مطر، وابن البطريق، ويوحنا بن ماسويه، وحنين بن إسحق، وإسحق بن حنين، وحبيش بن الأعسم .. وغيرهم من التراجمة الذين قاموا تحت رعاية الخليفة العالم المأمون بمهمة تاريخية عظيمة.
4. قسّم المأمون بيت الحكمة إلى قسمين كبيرين، قسم المكتبة العامة، وقسم الترجمة، ضم الأول خزائن الكتب، وقاعات القراءة، وضم الثانى أماكن خاصة للتراجمة تحتوى بلاشك على أدواتهم المستعملة أثناء العمل.

وتوافر التراجمة على عملهم بكل دقة وإتقان، فنقلوا إلى العربية ذخائر علوم الأمم الأخرى، والتى كانت بمثابة الأسس التى قامت عليها الحضارة الإسلامية فى العصور الوسطى.

وفيما يتعلق بأنواع النشاطات العلمية التى وجدت فى بيت الحكمـــة، فلقد رأينا كيف أن هذه النشاطات قد اقتصرت على الترجمة بالإضافة إلـــى نشاطات أخرى تكميلية مثل النسخ والتجليد ... وما شابه ذلك.

أما قاعات المكتبة فقد اقتصر النشاط فيها على المطالعة والقـــراءة، ولم تشر معظم النصوص إلى أن بيت الحكمة قد شهد وجود مجالس علميـــة بالمعنى المتعارف عليه من وجود أسطوانات أو قاعات خاصة للمحاضرات يجتمع فيها طلاب العلم للتلقى على أستاذ ما.

وفيما يختص بوجود جماعات علمية فى بيت الحكمة، لا تستطيع هذه الدراسة – بناء على ما سبق – أن تزعم أن بيت الحكمة قـــد شـــهد وجـــود جماعات علمية سوى جماعة حنين بن إسحق (حنين، إســـحق، حبـــيش، ... وغيرهم) فى مجال الترجمة. وقد تحدثنا عن بنية هذه الجماعة فى الفـــصل الأول من هذا البحث. أما بقية التراجمة الذين عملوا فى بيت الحكمة، فإننـــا نرجح أنهم اتخذوا أسلوب العمل الفردى سبيلاً حيث لم تشر النـــصوص أى إشارة تومئ من قريب، أو من بعيد إلى أن هؤلاء التراجمـــة (مـــن أمثـــال: الفضل بن نوبخت، يوحنا بن ماسويه، الحجاج بن مطر، ابن البطريـــق ... وغيرهم) قد شكلوا جماعة علمية أثناء القيام بأعمالهم.

ولقد رأينا كيف احتضن بيت الحكمة جماعات ومـــدارس الترجمـــة، وغيرها من الجماعات العلمية، حيث وجد فيه العلماء الجو المناسب والمشجع على ممارسة النشاط العلمى بكل صوره المعروفة آنذاك. بالإضافة إلى الدور التاريخى الفعال الذى لعبه بيت الحكمة فى نقل علوم الأمم الأخرى إلى العالم الإسلامى.

أما الخوارزمى وهو العالم الوحيد الذى ذكرت كتب التراجم أنه كان منقطعاً فى بيت الحكمة، فسيأتى الحديث عنه، وعن تكوينه لجماعة علميـــة، فى موضع لاحق.

أما عن تأثير بيت الحكمة فى إيجاد نماذج مماثلة فى الأقطار الإسلامية المختلفة، فلقد وجدنا أن معظم المكتبات التى انتشرت فى العالم الإسلامى قد اتخذت "بيت الحكمة" نموذجاً يحتذى به، مثل: مكتبة الفتح بن خاقان، ومكتبة قرطبة، ومكتبة دار الحكمة بالقاهرة، وخزانة سابور بن أرديش، ودار العلم فى الموصل التى أنشأها جعفر بن حمدان الموصلى ... وكان لكل ذلك أثره الفعال فى نشاط الحركة العلمية على وجه الإجمال.

الجدل والمناظرات

وأثناء البحث عن أسباب وجود الجماعات والمدارس العلمية فى المجتمع الإسلامى وجدنا أن مجالس المناظرات والجدل والنقاش العقلانى، كان لها أثر فعال فى وجود الجماعات العلمية وتطورها فى البيئة العلمية الإسلامية. وقد اتضح ذلك أثناء الحديث عن معظم الجماعات والمدارس العلمية التى اشتمل عليها البحث، وهى:

- جماعات ومدارس علوم الكلام والحكمة والإلهيات، وشملت المعتزلة والأشاعرة كجماعات ومدارس كلامية، والكندى والفارابى كجماعات ومدارس فلسفية، وأبا بشر متى بن يونس كجماعة ومدرسة منطقية.
- جماعات ومدارس علوم الرياضيات والفلك، واشتملت على البحث فى الخوارزمى كجماعة ومدرسة رياضية، وبنى موسى بن شاكر كجماعة ومدرسة فلكية – ميكانيكية.
- جماعات العلوم الطبيعية، واحتوت على جابر بن حيان كجماعة ومدرسة كيميائية، وأبى بكر الرازى كجماعة ومدرسة طبية وبنى زُهر كجماعة ومدرسة طبية.

وفى هذا الإطار يمكن لنا أن نحدد النتائج التالية:

1. شكّل فن الجدل والحوار والمناظرة أحد الأسس الهامة التى ارتكز عليها المجتمع الإسلامى إبان نهضته العلمية فى القرنين الثالث والرابع الهجريين. فكانت مجالس المناظرات من أكبر العلامات المميزة للنضج العلمى الذى بلغه العلماء آنذاك.

2. إنه بالبحث عن المؤثرات التى أدت إلى ظهور الجدل والمناظرات فى المجتمع الإسلامى، رجحنا أن المناظرات التى عرفت فى ذلك الوقت تعتبر صورة متطورة لما دار فى شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام من مناظرات ومحاورات عقائدية بين الطوائف المختلفة. ومن أشهرها، المناظرات والمحاورات التى جرت بين الصابئة والحنفاء فى المفاضلة بين الروحانى المحض، والبشرية النبوية. ثم اتخذ فن المناظرة، والحوار صورته النهائية التى عرف بها بتأثير المنطق الأرسطى، والفلسفة اليونانية فى عمومها. وذلك حينما استعان معظم مفكرى الإسلام فى القرن الأول بالمنطق الأرسطى للرد على خصوم كانوا يتقنون فن الجدال والحوار. ومع بداية النهضة العلمية الإسلامية انتشرت مجالس المناظرات انتشاراً واسعاص فى المجتمع العلمى الإسلامى تبعاً للشغف العلمى لدى العلماء على إثر حركة الترجمة، وبتشجيع من الخلفاء والوزراء والأمراء الذين رأوا فى انعقاد مجالس العلم والمناظرات فى قصورهم من الأمور الهامة فى تسييس الرعية، فضلاً عن كون هذه المجالس مظهراً من مظاهر الأبهة والعظمة. ومما لاشك فيه أن هذا المناخ العلمى قد أخذت نوعاً من التنافس بين العلماء المتناظرين سواء أكانوا أفراداً، أم جماعات ، الأمر الذى انعكس أثره على المجتمع العلمى ككل.

3. كان من نتائج حركة التنافس داخل الجماعات والمدارس العلمية وخارجها أن أقبل بعض العلماء، والأدباء على اقتناء أكثر من علم وفن حتى يتميزوا عن غيرهم. ومن أمثلة هذه الطبقة من العلماء – فضلاً عن ما ذكر فى سياق الموضوع – الفراء بن زياد الكوفى النحوى الذى قيل عنه: لولاه لما كانت عربية لأنه هذبها وضبطها. وقال ثمامة بن أشرس المعتزلى: ذاكرات الفراء فوجدته فى النحو نسيج وحده، وفى اللغة بحراً، وفى الفقه عارفاً باختلاف القوم، وفى الطب خبيراً، وبأيام العرب وأشعارها حاذقاً. وصنف الفراء للمأمون كتاب الحدود فى النحو، وكتاب المعانى، واجتمع لإملائه خلق كثير منهم ثمانون قاضياً. وعمل كتاباً على جميع القرآن فى نحو ألف ورقة لم يعمل مثله.

4. وبالبحث عن أنواع المناظرات، وجدنا أنها لم تختص بعلوم معينة دون سواها، بل شملت مجالس المناظرات معظم العلوم المعروفة آنذاك، وإن كانت قد ابتدأت بعلوم الدين، ثم تطورت إلى مناظرات علمية، وأدبية، وفلسفية، ومنطقية، ... وغير ذلك مما قد آتينا على ذكره كل فى موضعه.

5. أما عن الأسس التى قامت عليها المناظرات وشكلت بنيتها الأساسية، فقد رأينا كيف أن مفكراً كابن خلدون يضمن "مقدمته" الآداب والأحكام التى وضعها بعض الأئمة، والتى ينبغى على المتناظرين أن يقفوا عند حدودها فى الرد والقبول، فبيَّن حال كل من المستدل والمجيب، وكيف يكون الأول مسئولاً، والثانى معترضاً مبيناً محل معارضته. ومتى يجب على المستدل السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال. وقد رأينا كيف التزم المتناظرون والمتجادلون بهذه الآداب، وتلك الأحكام فى معظم المناظرات التى أوردناها، ولم

يخرجوا عنها إلا فى القليل النادر، حيث كان هناك اتجاه عام يوجب سخط ورد من الحاضرين على من يخـرج عـن القواعـد العامـة للمناظرة. وقد رأينا كيف أوقف المأمون، ولام محمد بن أبى العباس عندما تطاول على مناظرة على بن الهيثم فى منـاظرة دارت بـين الاثنين فى حضرته.

6. ولقد كان لفن الجدل والنقاش والمناظرات تأثير بـالغ، لـيس فـى المجتمع العلمى فحسب، بل فى اضطراب أحوال المجتمع ككل. فلقد رجحنا أن معظم الاختلافات والنزاعات بين المذاهب والفرق الدينية قد ابتدأت بالجدل والنقاش. وعادة ما يبدأ الجدل بفرد واحد لا يوافق على آراء فرقة أو جماعة ما، ثم يحدث أن يلتف حوله مـن يـؤمن بآرائه، ويستمر الأتباع فى الازدياد إلى أن يشكلوا جماعـة جديـدة أساسها هؤلاء الأفراد الذين يلتفون حول رئيسهم، ولهم هدف واحـد مشترك هو إما التنافس، وإما الصراع ضد الجماعـات والمـدارس الأخرى المناهضة لهم، وذلك بغرض سيادة آرائهم. ومادام الأمـر يتعلق بتبنى آراء جديدة ومحاولة فرضها على المجتمع، فـيمكن أن نطلق على أصحابها "جماعة علمية" بوجه من الوجوه. وعلى ذلـك يمكن اعتبار المعتزلة "جماعة ومدرسة علمية"، والأشاعرة "جماعـة ومدرسة علمية" والماتريدية "جماعة ومدرسة علمية" قامت كلها على التنافس فيما بينها من أجل انتصار كل جماعة ومدرسة لما تؤمن به من آراء.

7. وإذا كان التنافس قد ساد بين هذه الجماعات والمدارس، فإن هنـاك من الجماعات والمدارس من اتخذت الصراع سبيلها الوحيـد، مثـل جماعة "ميمون القداح" مؤسس المذهب الإسماعيلى. وجماعة "الشيعة" التى صارعت أهل السنة حول مسألة الإمامة. ومما لاشـك فيـه أن

آثار الصراع بين تلك الجماعات قد انعكست على المجتمع الإسلامى بصورة سلبية فى الفترة التى يدور حولها البحث، ومازالـت هنـاك بقايا لهذا الصراع فى الوقت الراهن.

8. أما الجماعات والمدارس العلمية البحتة، فمما لاشك فيـه أنهـا قـد تأثرت تأثراً بالغاً بنشاط المناظرات والجدل سواء فى تكوينها، أو فى استمرارها وبقائها فى المجتمع العلمى الكبير، حيث نتصور أن العالم الذى كان يدخل فى مناظرة مع عالم آخر حتى ولأول مرة، ويحدث أن تنتهى المناظرة لصالحه. فسرعان ما ينضم إليه المريدون الـذين يريدون التعلم عليه. وهؤلاء التلاميذ يشكلون باستمرارهم فى عملية التعلم جماعة علمية، ويصبح ذلك المعلم الأول هـو رئـيس تلـك الجماعة. وتسعى الجماعة رئيساً وأفراداً إلى تحقيق هدفها الـرئيس، وهو المعلم بكل ما يشتمل عليه من نظم ومراحل.

وبناء على ذلك، فإننا نرى أن معظم العلماء الذين كانوا أطرافاً فـى المناظرات التى آتينا على ذكرها فى سياق الموضوع قد شـكلت جماعـات ومدارس علمية مميزة لعبت دوراً هاماً فى تقدم المجتمع العلمى الإسـلامى ورقيه فى ذلك الوقت، ومنهم جبرائيل بن بختيشوع، وحنـين بـن إسـحق، والرازى الطبيب، وثابت بن قرة، وأبو حيان التوحيدى، فـضلاً عـن بنـى موسى بن شاكر، وبنى زُهر.

جماعات ومدارس الفلسفة والمنطق

الكنـــدى

1. وبالبحث فى الكندى كأول جماعة ومدرسة فلـسفية، رأينـا كيـف استطاع رئيس هذه الجماعة وهو الكندى أن يكـون أول مـن مهـد الطريق لدراسة الفلسفة عند المسلمين. ويرجع ذلك إلى أن فيلـسوف

العرب قد عاش فى فترة الإنارة العربية على عهد المأمون والمعتصم حيث كان القرن الثالث يموج بألوان شتى من المعارف القديمة والحديثة، فأكب الكندى على الفلسفة والعلوم حتى حذقها. كما ساهم فى حركة نقل التراث اليونانى إلى العربية، فكان يترجم ويهذب ما يترجمه غيره، وذلك كما فعل بكتاب أثولوجيا أرسطاطاليس. وقد أوضحت لنا مؤلفات الكندى مدى إحاطته بكل أنواع المعارف التى كانت لعهده على اختلافها. وقد ألف كتباً ورسائل يشهد ما عُرف منها بما للكندى من استقلال فى البحث ونظر ثاقب. وقد بنى مذهبه على ما صح فى نظره من الآراء المختلفة من غير تقيد بما نسب لأفلاطون، ولا لأرسطو، بيد أنه كان يراهما إمامين فى هذا الشأن. واحتوى مذهبه أيضاً على آراء لأفلوطين، وفورفوريس، وشرّاح أرسطو.

2. إن أهم ما يتميز به الكندى أنه جمع فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات، وهذا الجمع قد مثل أهم الأطروحات التى انعقدت من أجلها كثير من مجالس النقاش والجدل والمناظرات العلمية العقلية فى المجتمع العلمى الإسلامى.
3. وبالبحث عن الإضافات الأصيلة التى قدمها الكندى، وجدنا أن الفضل يرجع إليه فى وضع أول كتاب للمصطلح الفلسفى عند العرب، فرسالته فى "حدود الأشياء ورسومها" تعتبر أول قاموس للتعريفات الفلسفية عند العرب، حيث تشتمل على نحو من مائة تعريف. وقد وقفنا على بعضها فى سياق البحث.

أما باقى أعضاء جماعة ومدرسة الكندى، فلقد رأينا كيف لعب كل من السرَخسى، وأبى معشر البلخى، وأبى زيد سهل البلخى دوراً بارزاً وملموساً فى بنية تلك الجماعة. فالأول يعتبر أكبير وأخلص ممن انتمى إلى

الكندى، فعليه قرأ، ومنه أخذ، وشايعه فى أفكاره، وكتب فى معظم العلوم التى تعلمها عليه، فكتب فى الفلسفة والمنطق، والطب، وعلم أحكام النجوم ... وغير ذلك. أما أبو معشر البلخى فكان أولاً يضاغن الكندى، ويشنع عليه بعلوم الفلسفة، فدسّ عليه الكندى من حسّن له النظر فى علوم الحساب والهندسة، فدخل فى ذلك، فلم يكمل له، فعدل إلى علم أحكام النجوم، وانقطع شره عن الكندى بنظره فى هذا العلم، لأنه من جنس علوم الكندى. وصار بذلك تلميذاً للكندى، وصنف فى علم أحكام النجوم مصنفات قيمة تدل على أنه كان فاضلاً حسن الإصابة. أما أبو زيد سهل البلخى فكان أكبر تلاميذ الكندى من حيث تحصيل علومه، فحصّل من عنده علوماً جمة، وتعمق فى الفلسفة، وهجم على أسرار التنجيم والهيئة، وبرز فى علم الطب، وبحث فى أصول الدين أتم بحث، كما استطاع أن يجمع بين الشريعة والفلسفة.

ولقد اتضح لنا فى نهاية الأمر أن أعضاء جماعة ومدرسة الكندى قد التزموا بآراء وأفكار الأستاذ فى الغالب الأعم، وعملوا على تطويرها، كل فيما برع فيه من العلوم. الأمر الذى جعل تأثر المدرسة يمتد إلى الفلاسفة الإسلاميين اللاحقين، أعنى الفارابى، وابن سينا، وابن رشد.

أما البحث فى أبى بشر متى بن يونس كجماعة ومدرسة منطقية، فقد وجدنا أن أبا بشر قد تعلم على مجموعة من الأساتذة الممتازين من أمثال: قويرى، ورفيل، وبنيامين الراهبين اليعقوبين، وعلى إبراهيم المروزى، وإبراهم الكاتب، وأحمد بن كرنيب، وأبى يحيى المروزى. وكان لذلك أثره البالغ فى نضوجه العلمى المبكر، إذ استطاع أن يأخذ من كل هؤلاء الأساتذة، الأمر الذى انعكس على ازدهاره العلمى فى مرحلة النضوج إلى الدرجة التى وصل معها إلى رئاسة المنطقيين فى عصره. وقد دفعه هذا الأمر أيضاً إلى تكوين جماعة ومدرسة علمية يتعلم أفرادها عليه، كما تعلم هو على عدة

أساتذة. وقد ضمت تلك الجماعة، يحيى بن عدى، وأبى سليمان السجستانى، فضلاً عن أكبر الأعضاء وأشهرهم، وهو الفارابى.

وعن الصلات العلمية التى قامت بين الأعضاء، وجدنا يحيى بن عدى يتفق مع أستاذه أبى بشر متى فى بعض المسائل، ويختلف معه فى البعض الآخر، وقد ذكرنا الأمثلة على ذلك. كما لم يكتف أحد أعضاء الجماعة والمدرسة، وهو أبو سليمان السجستانى بالتتلمذ على رئيس الجماعة والمدرسة أبى بشر، بل رأيناه يتعلم المنطق أيضاً على عضو آخر من الجماعة، وهو يحيى بن عدى، وتعلم الأخير على الفارابى أيضاً. وقد استمر تواصل وعطاء جماعة ومدرسة أبى بشر المنطقية للأجيال التالية، فتعلم على يحيى بن عدى كل من ابن زرعة، وابن الخمار، وابن السُمح، وغيرهم. وتعلم على السجستانى المنطقى، ابن عباد، وأبى حيان التوحيدى، وابن النديم. وهكذا رأينا كيف استمر التواصل العلمى لجماعة ومدرسة أبى بشر المنطقية حتى صارت مدرسة منطقية تميز بها القرن الرابع الهجرى، وسميت مدرسة بغداد.

الفارابى

أما الفارابى، فلقد رأينا كيف أن تعليمه على أساتذه كبار مثل أبى بشر متى، وابن السراج، ويوحنا بن حيلان، وكذلك نمط حياته حيث ألِفَ الوحدة، كل هذه الأمور قد ساعدته على التعمق فى دراسة العلوم التى درسها، الأمر الذى انعكس عليه فى مرحلة التأليف والإبداع، فجاء إنتاجه جماً غزيراً، ومتنوعاً ما بين المنطق، والفلسفة، وإحصاء العلوم، والموسيقى ... وغير ذلك.

أما عن جماعة ومدرسة الفارابى التى تناولها البحث، فلقد وجدنا أنها ضمت إلى جانب الأستاذ، يحيى بن عدى الذى ترجم كثيراً من كتب أرسطو. وتتلمذ على يحيى تلميذ أشهر منه، وهو السجستانى. وقد أتى الحديث عن هذا

المنطقى، وكذا أستاذه يحيى بن عدى فى الفصل الخاص بجماعة ومدرسة أبى بشر المنطقة.

المهم أن الفارابى قد استطاع أن يؤسس مدرسة فلسفية لها أس ومبادئ تعليمية، أتينا على بعضها فى سياق البحث، وانتقلنا منها إلى مخطط تصنيف العلوم عند الفارابى، وذلك لأهميته المعرفية فى أساس مدرسته. فكتابه "إحصاء العلوم" ليس موسوعة علمية بالمعنى الدقيق، وإنما هو موجز (معرفى) مختصر لعلوم عصر الفارابى، يعطى فكرة واضحة بسيطة لكل علم من العلوم. وهذه الفكرة بمثابة مقدمة معرفية هامة لا يستغنى عنها أى إنسان يريد أن يتعلم علماً من هذه العلوم. ولقد شغل المنطق فى تقسيم الفارابى مكاناً هاماً، فبعد أن فرغ من علم اللسان، عرض مباشرة لعلم المنطق، وقدمه على سائر العلوم لأنه يعطى جملة القوانين التى من شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب. والمنطق عند الفارابى "رئيس العلوم" وحكمه نافذ فيها. لذلك عرضنا فى سياق البحث للغرض من المنطق وأهميته فى البناء المعرفى عند الفارابى، فالمنطق لا يستغنى عنه فى أى علم من العلوم. كما يلجأ الإنسان إلى قوانينه التماساً للحق فى مطلوباته كلها.

وإذا كان المنطق ضرورياً للعلوم كلها، فإن "المقولات" مثل "الكمية" و"الكيفية" و"الإضافة" ... إلخ. هى بمثابة البنية أو الأسس الرئيسة لصناعة المنطق، والعلم الطبيعى، والعلم المدنى، وعلم التعاليم، وعلم ما بعد الطبيعة، وصناعة الجدل، والخطابة، والشعر، والصنائع العملية. وبالجملة تمثل "المقولات" بنية نظرية العلم عند الفارابى. كما وجدنا الفارابى أثناء البحث فى نظرية العلم عنده، يحدد أصنافاً معينة للتلاميذ أو المتعلمين، بل ويضع شروطاً إبستمولوجية ينبغى أن تتوافر لأفراد الجماعة العلمية عموماً، سواء أكانت فلسفية أم غير فلسفية.

ولقد انتهينا من كل ذلك إلى أن تأثير مدرسة الفارابى قد امتـد إلـى الفلاسفة اللاحقين، فكل ما يوجد عند ابن سينا، وابن رشد يوجد جوهره على التفريب فى تعاليم الفارابى فعلاً.

جماعات ومدارس الرياضيات

فى هذه الإطار تحدثنا أولاً عن الخـوارزمى كجماعـة ومدرسـة رياضياتية، ووقفنا على مدى إسهامه فـى المنظومـة الجماعيـة لتطـور الرياضيات فى عصره، فمع أن الظاهر على علماء الرياضيات فى عـصر الخوارزمى أن كلاً منهم قد مارس العلم بـصورة فرديـة، إلا أن المعرفـة العلمية للعصر كله تعتبر محصلة نهائية للعمل الجماعى وكان للخـوارزمى فيها النصيب الأكبر بفضل كتابة الجبر والمقابلة، إذ رأينا أن كل مـا ألفـه العلماء فيما بعد كان مبنياً عليه.

ولكن الخوارزمى قد مارس النشاط العلمى الجماعى بصورة فعليـة، إذ رأينا أن ثابت بن قرة قد التقى بالخوارزمى، وقرأ، وتعلم عليه فـى داره إلى أن اكتمل نضوجه العلمى. وقد اتضح لنا أثر الأستاذ فى التلميذ بوضـع الأخير كتاباً فى الجبر بين فيه علاقة الجبر بالهندسة، وكيفية الجمع بينهمـا. ورأينا أيضاً كيف اتسع النشاط العلمى الجماعى بتعريب إسحاق بـن حنـين "كتاب المعطيات فى الهندسة لإقليدس" والذى أصلحه ثابت.

أما عن تأثير الخوارزمى فى علماء عصره، واللاحقين له، فرأينا أن سنان بن الفتح الحرانى الحاسب المعاصر للخوارزمى، درس كتابـه الجبـر والمقابلة حتى وعاه جيـداً، فوضـع شـرحاً لـه. وصـرح ابـن الفـتح بفضل الخوارزمى عليه فى كتابه "الكعـب والمـال والأعـداد المتناسـبة"، وأعلن أن أعمال الخوارزمى قد فتحت له أبواباً جديدة فى البحث الرياضى. وتتلمذ أبو كامل شجاع بن أسلم المصرى على كتـب الخـوارزمى، وكـان يعترف ويفتخر بذلك. ولقد رأينا كيف امتد تأثير الخوارزمى إلى ما تلاه من

عصور، ففى القرن الخامس الهجرى، رأينا الكرخى يتبع الطريقة التحليلية لعلم الجبر والمقابلة مقتدياً بالخوارزمى. وفى القرن السادس الهجرى رأينا كيف تحول التأثير بالخوارزمى إلى صورة من صور التنافس عند عمر الخيام الذى تناول أعمال الخوارزمى بالدرس جاعلاً من نفسه منافساً له يحاول أن يصل إلى أشياء جديدة لم يصل إليها الخوارزمى. كما رأينا كيف امتد تأثير الخوارزمى إلى الأوروبيين، فظل كتابه الجبر والمقابلة يترجم وينشر حتى سنة 1915م.

وانتهينا من كل هذا كيف امتد تأثير الخوارزمى إلى ما تلاه من

عصور، ففى القرن الخامس الهجرى، رأينا الكرخى يتبع الطريقة التحليلية لعلم الجبر والمقابلة مقتدياً بالخوارزمى. وفى القرن السادس الهجرى رأينا كيف تحول التأثير بالخوارزمى إلى صورة من صور التنافس عند عمر الخيام الذى تناول أعمال الخوارزمى بالدرس جاعلاً من نفسه منافساً له يحاول أن يصل إلى أشياء جديدة لم يصل إليها الخوارزمى. كما رأينا كيف امتد تأثير الخوارزمى إلى الأوروبيين، فظل كتابه الجبر والمقابلة يترجم وينشر حتى سنة 1915م.

وانتهينا من كل هذا إلى الزعم بأن الخوارزمى قد استطاع أن يؤسس مدرسة رياضية لعبت دوراً هاماً فى تطور الرياضيات، منذ أن بدأ صاحبها هذا التطور، وحتى العصر الحديث.

وعند الحديث عن جماعات ومدارس الفلك والميكانيكا فى هذا الباب، تحدثنا عن جماعة ومدرسة بنى موسى بن شاكر، كنموذج للأسر العلمية التى شهد تاريخ العلم العربى العديد منها. وبينا كيف استطاع الأخوة الثلاثة أبناء موسى بن شاكر أن يكونوا جماعة ومدرسة علمية متآزرة نبغت فى الفلك والهندسة، والحيل (الميكانيكا) والمساحة والفيزياء، وقدمت أعمالاً جليلة، نظرية وتطبيقية.

ولقد رأينا كيف ضمت الجماعة – إلى جانب الأخوة الثلاثة – عدداً من الفلكيين لم تسعهم إلا دار فسيحة، خصصها لهم المأمون لرصد النجوم رصداً علمياً دقيقاً. وعمل أفراد الجماعة مجتمعين على وضع جداول (أزياج) الفلك المجربة أو "المأمونية" كما كانوا يدعونها. ومع مرور الوقت فى الانشغال بالعمل العلمى، النظرة والتطبيقى، ازدادت حصيلة بنى موسى العلمية، وتطورت أساليبهم التطبيقية إلى الدرجة التى مكنتهم من القيام بأول وأهم وأخطر عمل جماعى بالنسبة لهم، ولا تقل خطورته بالنسبة لتاريخ العلم، ألا وهو قياس محيط الأرض.

وفى سياق البحث وقفنا على أهم الأعمال الجماعية التى قدمتها جماعة ومدرسة بنى موسى بن شاكر، والتى تمثلت فى أعمال نظرية، وأخرى تطبيقية، جعلت مؤرخى العلم يجمعون على أن هذه الأعمال تدل على عبقرية وذهن متوقد مبدع، اتسم به أفراد جماعة بنى موسى بن شاكر، وقدموا كجماعة منظومة علمية ومعرفية هامة شغلت مكاناً رئيساً فى تاريخ العلم بعامة وتاريخ التكنولوجيا بخاصة.

جماعات العلوم الطبيعية

وفى هذا المضمار تم الحديث عن جماعات ومدارس العلوم الطبيعية، وذلك من خلال البحث فى جابر بن حيان كجماعة ومدرسة كيميائية، وأبى بكر الرازى، وبنى زُهر كجماعات ومدارس طبية.

أما جابر، فلقد رأينا كيف أن الفكر اليونانى، ومدرسة الإسكندرية، وأيضاً الثقافة الإسلامية كانت بمثابة البنية المعرفية التى انطلق منها، ولكنه انتهى إلى نتائج علمية نرى أنها تختلف بالنوع والكيف وليس بالدرجة عن الفكر اليونانى، حيث أسهم جابر فى بناء المنهج التجريبى فى مقابل المنهج التأملى العقلى الذى برع فيه اليونان. وقد مثلت مسألة إمكان قيام علم الكيمياء فى العقل والفعل على حد سواء أهم البنيات الأساسية التى دارت

حولها معظم أبحاث جابر الكيميائية، والتى أوضحت عدم استحالة قيام علـم الكيمياء فى مقابل امتناع أو بطلان هذا العلم أصـلاً عنـد بعـض العلمـاء والفلاسفة.

وبالنسبة لجماعة جابر العلمية، وجدنا أن رئيسها، وهو جابر يـضع مجموعة من المبادئ والقواعد التى تحكم علاقة أعضاء تلك الجماعة وتشكل البنية الأساسية التى تقوم عليها. وقد جاءت هذه المبادئ تحت بندين، الأول: ما يجب للأستاذ على التلميذ، وفيه رأينا أن أهم المبادئ التى اشتمل عليها هو مبدأ طاعة التلميذ للأستاذ فى العلم والدرس، إذ أن الأستاذ فى هـذا الحـال كالإمام للجماعة التى هو قيم بها، وكالراعى والسائس للأشياء التـى يتـولى صلاحها وإصلاحها. أما البند الثانى: وهو الخاص بما يجب للتلميـذ علـى الأستاذ، فإن أهم ما جاء به من مبادئ هو، امتحان الأستاذ قريحة المـتعلم، ثم يبدأ بإعطائه أوائل العلوم التى تناسب استعداده وعمره. وكلمـا احتمـل الزيادة زاده، بعدما يكون قد امتحنه فيما كان أعطاه أولاً، وبذلك يذكرنا جابر بمبدأ تربوى هام قال به علماء التربية فى العصر الحديث، وهـو مراعـاة الفروق الفردية بين المتعلمين من حيث كم وكيف المادة العلمية التى تعطـى لهم.

ولقد رأينا كيف إن إنجازات جابر الكيميائية، وكذلك مؤلفاته قد أثرت تأثيراً بالغاً فى الكيميائيين اللاحقين له سواء على المستوى العربى أو الغربى إلى الدرجة التى زعمنا معها أن جابر بن حيان صاحب مدرسـة كيميائيـة مميزة لها إنجازاتها العلمية الهامة، والتى كانـت بمثابـة الأسـس الأوليـة والضرورية التى عملت على تطور الكيمياء العربية فيما بعد عصر جـابر، وساعدت فى تأسيس علم الكيمياء الحديث.

أما أبو بكر محمد بن زكريا الرازى، فقد جاء بحثنا فيـه كجماعـة ومدرسة طبية من خلال البحث فى الجماعات العلمية فى عـصره، وقـوام

المعرفة الطبية السابقة عليه، تلك التى كانت بمثابة المنطلقات المعرفية التـــى انطلق منها.

وفى هذا الإطار أمكننا أن نحصل على النتائج التالية:

1- مع أن المجتمع الإسلامى فى عصر الرازى شهد اضطراباً فى النواحى السياسية، والاجتماعية، والدينية، إلا أنه قد عايش نهضة شملت معظـــم العلوم والمعارف، فلقد رأينا كيف شهد العصر وجود جماعات علميـــة لكل فرع من فروع العلم. وإن كانت الدراسة كلها قـــد تبلـــورت فـــى نوعين، نوع دينى أساسه القرآن والحديث، وما يرتب عليه من علـــوم، ونوع دنيوى أساسه الطب وفروعه المختلفة والعلوم الفلـــسفية بـــصفة عامة، أو ما يطلق عليه علوم الحكمة.

وكان لكل نوع منهج خاص فى بحث مسائله – وإن أثر كل منهما فـــى الآخر – فالعلوم النقلية قد اعتمدت على الرواية وصحة السند. فى حين اعتمد منهج العلوم العقلية كالطب، والطبيعة، والرياضيات على معقولية الحقائق واختبارها (استنباطاً) أو استقرائياً، أى عن طريـــق المنطـــق، أو التجربة العملية.

2- بالبحث عن أسباب الحالة الطبية المزدهرة فى عصر الرازى، وجدنا أن معظم النظريات التى كانت سائدة – قبل أن يصل الرازى إلى مرحلـــة النضوح العلمى – إنما ترتد إلى اليونانيين، والذين أخذوا بدورهم معظم هذه النظريات من الحضارة المصرية القديمة. وقد انتقلت هذه النظريات إلى العالم الإسلامى عبر مرحلة الترجمة الشهيرة على إثر جهود كثيـــر من جماعات المترجمين والأطباء، أمثال: جماعة ومدرسة حنـــين بـــن إسحق، وابنه اسحق، وجماعة ومدرسة يوحنا بن ماســـويه، وجماعـــة ومدرسة بختيشوع بن جبرائيل، ... وغيرهم.

3- لقد وجد الرازى نفسه أمام هذا التراث الطبى المنقول، فتوافر عليه بالدراسة، ودون كثيراً من نظرياته فى كتبه، وليس أدل على ذلك من كثرة استعماله للفظة "لى" بعد انتهاء الفقرات المقتبسة من الآخرين، وذلك فى معظم كتبه، لا سيما "الحاوى" ولكن الرازى لم يسلم بآراء سابقيه، إلا بعد النقد والتمحيص، والاختبار. فقد ثار على ما وجده فى الكتب من آراء لا يقبلها العقل، ولا تثبتها الملاحظة والتجربة.

4- ولكن النتيجة المهمة التى يزودنا بها الرازى فى هذا الصدد تتمثل فى تفصيل دقيق للجانب النقدى العقلانى، وهذا ما أدى بالضرورة إلى أن تصدر نظرياته عن اختبار دقيق للأفكار.

وقد أثرت هذه الخاصية فى الأطباء الذين جاءوا بعده وتأثروا بكتاباته، إذ أصبح علم الطب عندهم يستند بالأصول والقواعد التى أرساها الرازى، سواء من حيث الجانب الإكلينيكى والسريرى، أو من حيث الجانب التعليمى الأكاديمى الذى يأخذ فى اعتباره طريقة التعليم والدرس. وقد امتد هذا الأثر فيما بعد إلى أوروبا وأثر فى الأطباء إبان عصر النهضة.

5- أما المنهج الذى اتبعه الرازى فى الوصول إلى ما وصل إليه، فلقد استخدم الرازى المنهج التجريبى القائم على الملاحظة والاختبار، والذى لعب دوراً أساسياً لديه، إذ به تحرر فكرياً من تأثير المذاهب والنظريات السابقة عليه، ولم يرض بالتسليم بما تتضمنه إلا بعد إقرار التجربة بذلك.

6- ولقد وجدت عند الرازى مراحل للمنهج التجريبى بصورتيه التقليدية والمعاصرة إذ أنه لم يقف على ترتيب ثابت لخطوات ذلك المنهج (الملاحظة، التجربة، فرض الفروض، التحقق من الفروض). كما وجدت الرازى يتفق مع علماء المناهج المعاصرين، ذلك لأنه

يقترب من المنهج العلمى الحديث الــذى يعــرف بــالمنهج الفرضـــى الاستنباطى، ويقــوم علـــى الانـــدماج بــين المنهجــين، الاســـتنباطى والاستقرائى. وقدمت النصوص الدالة على ذلك، والتى اتضح منهـــا أن الرازى كان متسقاً مع ما وصل إليه عن طريق هذا المنهج.

7- وقد مثل التراث الطبى السابق على الرازى، مع تعلمـــه علـــى أســـتاذه أبى الحسن على بـــن الطبـــرى، الأســـس المعرفيـــة، أو المنطلقـــات الإبستمولوجية التى حددت فكر الرازى فيما بعد، وانتهـــى منهـــا إلـــى معارف جديدة عندما بلغ طور النضج والابتكار. فقد جاء الرازى بآراء واكتشافات علمية وعلاجية أصيلة، عبرت بحـــق عـــن روح الإســـلام وحضارته العلمية إبان عصورها المزدهرة.

8- ولم يتوقف الرازى عند حد الاشتغال بالممارسات الطبية، بـــل رأينـــاه يتأثر بما ساد فى عصره من وجود مجالس كثيرة للعلم. فكون جماعـــة علمية عن طريق تقسيمه لمجلسه التعليمـــى إلـــى نظـــرى، وعملـــى، وأصبحت هذه الجماعة أشهر جماعات العصر، إذ أن صاحبها قد اتبـــع طريقة أكاديمية فى تعليم تلاميذه، وذلك بتقسيمه إياهم إلى مجموعـــات متباينة على حسب تاريخ التحاق الطالب بحلقة الدرس، وقدرته العقليـــة على التحصيل، يدل على ذلك تدرجه بالمتعلم من الأسهل إلـــى الأقـــل سهولة، فكان يعطيه أولاً أصول العلم حتى يتهيأ عقله بعد ذلك لقبـــول جوامعه.

وشكل التراث الطبى السابق على بنى زهر البنية المعرفية فى فكرهم، وكان بمثابة القاعدة الأساسية التى انطلقوا منها إلى رؤى وأفكار وابتكارات جديدة. فلقد رأينا كيف اطلع أطباء بنى زهر، ودرسوا واستوعبوا، ونقدوا فى بعض الأحيان، التراث الطبى لإعلام أطباء الحـــضارة الإســـلامية أمثـــال: الرازى، وعلى بن العباس، والزهراوى، وابن سينا، وابن رشد – المعاصـــر

لبعضهم – .. وغيرهم. فوقفوا على الرازى كحجة للطب فى العصور الوسطى قاطبة بفضل ما قدمه من ابتكارات واكتشافات طبية وعلاجية أصيلة سجل بها تقدماً وسبقاً للحضارة الإسلامية فى المجال الطبى. وقد ذكرت أهم هذه الابتكارات وتلك الاكتشافات كإسهامات طبية وعلاجية رائدة عملت على تطور وتقدم علم الطب فى العصور اللاحقة على الرازى، وحتى العصر الحديث. وكان من اللاحقين الذين تاثروا به، عائلة بنى زُهر.

ورأينا كيف تعرض أطباء بنى زهر بالدرس – وما يتعلق به من عمليات – لتراث على بن العباس الطبى صاحب "كتاب كامل الصناعة" الذى اشتهر فى اللاتينية "بالكتاب الملكى"، كأهم وأشهر كتب الطب التى ظهرت فى القرن الرابع الهجرى، وذلك لاحتواء مقالاته العشرين على أبحاث وفصول هامة فى الجراحة والتشريح والعلاجات، وتاثيرات الأدوية، نباتية كانت أم معدنية. وقد وضحَ الكتاب بشكل جلى أن الأطباء العرب قد حددوا قوى الأدوية بثلاث ذكرها على بن العباس فى كتابه، وأصبحت مرجعاً للأطباء اللاحقين، وخاصة بنى زهر. أما الزهراوى، فوجدنا القوم يتأثرون به كأكبر جراحى العرب والمسلمين، وكخبير بالأدوية المفردة والمركبة، تلك الخبرة وغيرها التى دونها فى تصانيفه المشهورة، وأهمها وأفضلها وأكثرها تأثيراً فى بنى زُهر كتاب التصريف لمن عجز عن التأليف، وأخطر أقسام الكتاب هو الخاص بالجراحة والتشريح، والذى يعرض "علم الجراحة العربية" فى أجلى صورها كما وضعه الزهراوى "أبو الجراحة" كما لقبه الغرب.

تعلم بنو زُهر من هذا الكتاب: وصف النزيف واستعداد بعض الأجسام له، وتعلموا إجراء عملية استئصال حصى المثانة فى النساء عن طريق المهبل، وأخذوا عن الزهراوى اكتشافه مرآة خاصة بالمهبل، وآلة لتوسيع باب الرحم للعمليات. كما تعلموا منه عملية شق القصبة الهوائية، ووقف نزيف الدم بربط الشرايين الكبيرة .. إلى غير ذلك من العمليات الطبية

والعلاجية التى عرفتها وتعلمتها جماعة بنى زُهر من الزهراوى وغيره من أطباء العرب والمسلمين ممن سبق ذكرهم، وشكلت كل هذه المادة العلمية البنية المعرفية التى انطلقت منها.

فرأينا رأس عائلة بنى زهر، وهو أبو مروان بن زُهر، يتقن صناعة الطب حتى صار خبيراً بأعمالها، ومشهوراً بالحذق فيها إلى الدرجة التى معها، طار ذكره إلى مختلف أقطار الأندلس واختصه ملك مدينة "دانية" وأنزله منزلاً كريماً. ورأينا كيف حرص أبو مروان على نقل خبرته إلى ابنه أبى العلاء بن زهر، فأظهر بذلك تحقق قاعدة التواصل العلمى بين أجيال ترتبط برباط الدم. ولذلك أظهر أبو العلاء نبوغاً مبكراً أوصله فيما بعد إلى درجة التضلع التى معها لم ينل كتاب القانون فى الطب لابن سينا استحسانه! وهذا رأى شخصى خاص بأبى العلاء، ولا يمكن أن يقلل من قيمته العلمية فى زمانه، وفى العصور اللاحقة، فقد أثرى الحركة الطبية العربية فى الأندلس، كما أثر فى الأجيال اللاحقة – خاصة من عائلته – وأفاد تاريخ الطب بما قدمه من إنجازات، وما تركه من مؤلفات ذكرتها أثناء البحث فيه.

واستمراراً للتواصل العلمى بين أفراد العائلة، رأينا أبا مروان بن أبى العلاء بن زهر يلحق بأبيه فى صناعة الطب دارساً وممارساً عليه، حتى صار أوحد زمانه، ولم يوجد من يماثله فى مزاولة أعمال الطب، وخاصة تجاربه الكثيرة فى تأتيه لمعرفة الأمراض ومداواتها وليس أدل على ذلك من تأليفه كتابه الأشهب "التيسير فى المداواة والتدبير" الذى ألفه بأمر ابن رشد الذى اعترف بأهمية وجدة ممارساته وابتكاراته الطبية، وجعلته يصرح فى كتابه "الكليات" بأن أبا مروان بن زُهر أعظم طبيب بعد جالينوس، صاحب كتاب "التيسير" الذى دوّن فيه معالجات مختارة تدل على قوته فى صناعة الطب، ونوادره فى تشخيص الأمراض ومعرفة آلام المرضى دون أن يسألهم عن أوجاعهم، وذلك بالاقتصار "أحياناً" على فحص أحداق عيونهم، أو على

جس نبضهم. هذا فضلاً عن اكتشافاته وابتكاراته التى تحسب له حتى اليوم، فهو أول من اكتشف جرثومة الجرب وسماها "صؤابة" وأول من اكتشف الحقنة الشرجية المغذية والغذاء الصناعى لمختلف حالات شلل عضلات المعدة. وأول من قدم وصفاً سريرياً لالتهاب الجلد الخام، وللالتهابات الناشفة والانسكابية لكيس القلب، ووصفاً كاملاً لسرطان المعدة .. إلى غير ذلك من الإنجازات، والتى وقفت عليها فى سياق البحث، ورأيت أنها جعلت من صاحبها أشهر وأكبر أعلام الطب العربى فى الأندلس، وعملت على تطور وتقدم علم الطب فى العصور اللاحقة حتى وصلت إلى الغرب الذى عرفه باسم Avenzoar، وعده أعظم من ابن سينا، ولا يعد له فى الشرق سوى الرازى، والاثنان قد قدما من المآثر الطبية ما أفادت الإنسانية جمعاء.

وفى الجيل الرابع من أجيال عائلة بنى زهر العلمية، وجدنا أن أكبر وأشهر من يمثله، هو الحفيد أبو بكر محمد بن أبى مروان بن أبى العلاء بن زهر، والذى به تتأكد وتستمر التقاليد العلمية سائدة فى عائلة بنى زهر، هؤلاء الذين ثبت عندهم أن يتعلم الأبناء على الآباء والأجداد. وكما سلكت الأجيال السابقة للحفيد هذا المسلك، رأيناه هو الآخر يتعلم على أبيه الصناعة بشقيها النظرى والعلمى. وبعد طول الممارسة، وصل الحفيد إلى مرتبة عالية جعلت ملوك دولة الملثمين، ودولة الموحدين يشهدوا له بصواب الرأى، وحسن المعالجة، وجودة التدبير، تلك التى تميز بها نتيجة اهتمامه بالتجربة فى إثبات صحة الدواء من عدمه. وليس أدل على كثرة دربته (تجربته) من أنه أعاد تركيب دواء مركب كان والده قد ركبه للملك، وأقر الوالد بصحة تركيبه. ومثل هذه الحالة تدلنا على الجانب النقدى لدى أطباء بنى زُهر، وأن التلميذ لا ينبغى أن يكون نسخة طبق الأصل من الأستاذ حتى ولو كان والده، إذ لو تمسك التلميذ بكل ما لدى الأساتذة، لما تقدمت العلوم وتطورت. وقد قادنا البحث فى الحفيد إلى الوقوف على جانب هام من جوانب فكره، وهو ممارسته للعمل العلمى الجماعى، فرأينا كيف استطاع ذلك الحفيد أن

يكون جماعة علمية متآزرة ومتعاونة ضمت إلى جانبه، أخته وبنت أختــه، وقد استطاعت تلك الجماعة أن تشكل أحد الأعمدة الأساسية فى بناء عائلــة بنى زُهر الطبى والتعليمى أيضاً، إذ حرص الحفيد على الحفاظ على تقاليــد العائلة التعليمية، فكما تعلم هو على أبيه وأسلافه، تعلم ابنه أبو محمد عليــه، فأوقفه على كثير من أسرار الصناعة وعملها من خلال القــراءة النظريــة لأمهات الكتب الطبية، إلى جانب الممارسة العملية. ومع مرور الوقت فــى الاهتمام بالعلم والدرس والممارسة، صار أبو محمد بن الحفيد ماهراً فى علم الطب، حسن الرأى فى أموره النظرية، خبيراً فى ممارسته العملية، الأمــر الذى انعكس على شهرة بنى زُهر، إذ لم تذكر المصادر وكتب التــراجم أن نشاط بنى زُهر الطبى والعلمى قد امتد إلى ما بعد ابن الحفيد. وبذلك تكتمــل به حلقة بنى زُهر (المهمة) فى تاريخ العلم، تلك الحلقة التى تمثــل ظــاهرة علمية فريدة تتميز بها الحضارة الإسلامية. فلم نعهد فى الحضارات الأخرى أن التقاليد العلمية تظل سائدة وممتدة بين خمسة أجيال من عائلة واحدة على مدار أكثر من قرنين من الزمان.

والواقع أن الإنجازات العلمية التى قدمها بنو زُهر كعائلــة ومدرســة ممتدة تشكل منظومة معرفية مهمة ميــزت القــرنين الخــامس والــسادس الهجريين، وأفادت منها البشرية. كما عملت على تقدم وتطور الطب العربى فى مرحلة مهمة من تاريخه، فضلاً عن الطب العالمى، ذلك الــذى شــغلت منظومة بنى زُهر مكاناً رئيساً فى تاريخه.

من كل ما سبق نتبين أن العمل العلمى الذى تم فى المجتمع العلمــى العربى الإسلامى فى القرون من الثالث إلى السادس من الهجرة يعد محصلة لعمل الجماعات والمدارس العلمية المختلفة التخصصات فــى شــتى ألــوان المعرفة والعلوم. وقد شكلت أعمال تلك الجماعات العلمية نقطة انطلاق مهمة فى مرحلة الإبداع والازدهار التى انتجت كل ما هو جديد، وحفزت العقــل العربى على سير آفاق العلم من أوسع أبوابه.

أولاً: المصادر والمراجع العربية

1. ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، دار الحياة، بيروت (د.ت).
2. ابـــن الأثيــــر: الكامل فى التاريخ، طبعة إدارة الطباعـــة المميـــزة، القاهرة 1357هـــ.
3. ابـــن جُلجـــل: طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق فؤاد ســيد، طبعـــة المعهد العلمى الفرنسى للآثـــار الـــشرقية، القـــاهرة 1955.
4. ابـــن خلـــدون: المقدمة، طبعة المكتبة التجارية بمصر (د.ت).
5. ابـــن خلِكَـــان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيـــق محمـــد محيى الدين، دار النهضة المصرية 1949.
6. ابـــن العبـــرى: تاريخ مختصر الدول، دار الرائد اللبنانى 1983.
7. ابـــن العمـــاد الحنبلـــــــــــى: شذرات الذهب فى أخبار من ذهب، طبعة المكتـــب التجارى للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (د.ت).
8. ابـــن كثيـــر: البداية والنهاية، تحقيق أحمد عبـــد الوهـــاب فتـــيح، دار الحديث، القاهرة (د.ت).
9. ابـــن النـــديم: الفهرست، طبعة القاهرة القديمة 1948.
10. أبو بكر محمـــد ابن زكريا الـــرازى: بُرء ساعة، دراسة وتحقيق خالد خربى، ط. الثانيـــة، دار الوفاء، الإسكندرية، 2006.
11. ....: خواص الأشياء مخطـــوط دار الكتـــب المـــصرية، رقم 264 طب تيمور، 141 طب عام.

12. ....: رسالة إلى أحد تلاميذته، مخطوط دار الكتب المصرية، ضمن مجموعة تحت رقم 119 طب تيمور.

13. ....: رسائل فلسفية، تحقيق لجنة إحياء التراث العربى، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط. الخامسة 1982.

14. ....: كتاب التجارب، دراسة وتحقيق خالد حربى، ط. الثانية، دار الوفاء الإسكندرية 2006.

15. ....: المرشد أو الفصول، تحقيق ألبير زكى أسكندر، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد السابع، مايو 1961.

16. ....: المنصورى فى الطب تحقيق حازم البكرى الصديق، معهد المخطوطات العربية، الكويت 1987.

17. أبو الحسن الأشعرى: رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام، ذيل كتاب اللُمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع (فى المصدر التالى).

18. ....: كتاب اللمح فى الرد على أهل الزيع والبدع، نشره الأب رتشرد يوسف مكارثى اليسوعى، بيروت 1953.

19. ....: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، ط. الثانية 1969.

20. **أبـو حيـان التوحيـدى:** الإمتاع والمؤانسة، ضبط وتصحيح أحمد أمين، وأحمد الزين، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1939.

21. **..............:** المقابسات، تحقيق حسن السندوبى، طبعة القاهرة 1347هـ.

22. **أبو عبد الله محمد بن موسى الخوارزمى:** كتاب الجبر والمقابلة، تحقيق على مصطفى مشرفة، ومحمد مرسى أحمد، ملحق بكتاب د. ماهر عبد القادر محمد، التراث والحضارة الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1997.

23. **أبو القاسم الزجاجى:** مجالس العلماء، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجى، القاهرة، ودار الرفاعى بالرياض، ط. الثانية 1403هـ.

24. **أبو القاسم الفردوسى:** الشاهنامة، ترجمة الفتح بن على البندارى، تحقيق عبد الوهاب عزام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط. الثانية 1933.

25. **أبو نصر الفارابى:** إحصاء العلوم، تحقيق د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، ط. الثالثة 1968.

26. **..............:** آراء أهل المدينة الفاضلة، طبعة القاهرة 1906.

27. **..............:** الأعمال الفلسفية، تحقيق جعفر آل ياسين، الجزء الأول، ط. بيروت 1992.

28. **..............:** كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدى، دار الشروق بيروت (د.ت).

29. ....: كتاب فى المنطق، الخطابة، تحقيق محمد سليم سالم، طبعة دار الكتب المصرية 1976.

30. ....: فصوص الحكم، مخطوط دار الكتب المصرية رقم 254/1.

31. **أبو يوسف يعقوب بن اسحق:** الرسائل الفلسفية، تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، القاهرة (د.ت)

32. **أرسطو طاليس:** المنطق، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، دار الكتب المصرية 1948.

33. **بنو موسى ابن شاكر:** كتاب الحيل، تحقيق د. أحمد يوسف الحسن وآخرون، معهد التراث العلمى العربى 1981.

34. ....: كتاب الدرجات المعروفة، مخطوط معهد المخطوطات العربية رقم 60 فلك.

35. ....: كتاب معرفة مساحة الأشكال، بتحرير نصير الدين الطوسى، ط. أولى (حجر) حيدر أباد الدكن – الهند 1359هـ.

36. **البيرونى:** الآثار الباقية عن القرون الخالية، طبعة مكتبة المثنى، بغداد (د.ت).

37. **جابر بن حيان:** مختارات رسائل جابر بن حيان، نشرة بول كراوس، القاهرة 1354هـ.

38. **الجاحظ:** البيان والتبيين، تحقيق فوزى عطوى، طبعة بيروت (د.ت).

39. **حنين ابن اسحق:** العشر مقالات فى العين (منسوب) نشرة ماكس مايرهوف، المطبعة الأميرية، القاهرة 1928.

40. ....: المسائل فى الطب، تحقيق د. محمد على أبو ريـــان وآخرين، دار الجامعات المصرية 1978.

41. الخيـــــــــاط المعتزلـــــــــى: كتاب الانتصار والرد على ابن الراونـــدى الملحـــد، تحقيق د. نيبرج، طبعة دار الكتب المصرية 1925.

42. خيـــر الــــدين الزركلـــــــــى: قاموس تراجم الرجال والنساء، طبعة بيروت (د.ت).

43. ســـيف الــــدين الآمـــــــــــدى: غاية المرام فى علم الكلام، تحقيق حـــسن محمـــود عبد اللطيف، المجلس الأعلـــى للعلـــوم الإســـلامية، لجنة التراث الإسلامى، القاهرة 1971.

44. الـــــشهرزورى: نزهـــة الأرواح وروضـــة الأفـــراح، المعـــروف بـــ"تواريخ الحكماء" تحقيق مركز التـــراث القـــومى والمخطوطـــات بجامعـــة الإســـكندرية، إشـــراف د. محمد على أبو ريان، دار المعرفـــة الجامعيـــة، ط. الأولى 1993.

45. الـــشهرستانى: الملل والنحل، بهامش كتاب الفصل فى الملل والنحل لابن حزم، المطبعة الأدبية، القاهرة 1317هـــ.

46. ....: نهاية الإقدام فى علم الكلام، تحرير وتصحيح الفـــرد جيوم، مكتبة المثنى ببغداد (د.ت).

47. صــــــــاعد الأندلـــــــسى: طبقات الأمم، تحقيق حيـــاة بوعلـــوان، ط. أولـــى، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1985.

48. ظهيـــر الــــدين البيهقـــــــــى: تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق محمـــد كـــرد علـــى، المجمع العلمى العربى، دمشق 1946.

49. **القاضـى عبـد الجبـــار:** شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمـام أحمـد بـن الحسين بن أبى هاشم، تحقيق عبد الكـريم عثمـان، ط. الأولى، القاهرة 1965.

50. **..............:** فرق وطبقات المعتزلة، تحقيق د. على سامى النشار، وعصام محمد علـى، دار المطبوعـات الجامعيـة 1972.

51. **..............:** المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، تحقيق د. محمـد مصطفى حلمى وآخرون، طبعة القاهرة (د.ت).

52. **القفطـــى:** إخبار العلماء بأخبـار الحكمـاء، طبعـة القـاهرة 1326هـ.

53. **كارل بروكلمان:** تاريخ الأدب العربى، ترجمة لفيف مـن الـدكاترة، بإشراف محمود فهمى حجازى، الهيئـة المـصرية العامة للكتاب 1993.

54. **الماتريـــدى:** كتاب التوحيد، تحقيق فتح الله خليف، دار المـشرق بيروت 1970.

55. **محمد بن جرير الطبـــرى:** تاريخ الطبرى، تحقيق محمد أبو الفـضل إبـراهيم، دار المعارف، القاهرة 1977.

56. **المـــسعودى:** مروج الـذهب ومعـادن الجـوهر، دار الأنـدلس، ط. الأولى، بيروت 1965.

57. **المقريــــزى، تقى الـدين أحمـد:** كتاب المواعظ والاعتبار بـذكر الخطـط والآثـار، المعروف بالخطط المقريزية، طبعة بولاق1270هـ.

58. **الميرزا محمـد بـاقر الأصـبهانى:** روضات الجنان فى أحوال العلماء والسادات، تحقيق أسد الله إسماعيليان، 8 مجلدات، طهران (د.ت).

59. **ياقوت الحموى:** معجم الأدباء، طبعة القاهرة 1936.

60. **يحيى بن عدى:** مقالات يحيى بن عدى الفلسفية، دراسة وتحقيق سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية 1989.

61. **أحمد أمين:** ضُحى الإسلام، دار الكتاب العربى، الطبعة العاشرة، بيروت (د.ت).

62. **...............:** ظهر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة 1962.

63. **د. أحمد شلبى:** دراسات فى الحضارة الإسلامية، الجزء الرابع، تاريخ التربية الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية 1966.

64. **د. أحمد فؤاد باشا:** أساسيات العلوم المعاصرة فى التراث الإسلامى، دراسات تأصلية، دار الهداية، الطبعة الأولى 1418هـ - 1997م.

65. **د. أحمد محمود صبحى:** فى علم الكلام (1) المعتزلة، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية 1992.

66. **...............:** فى علم الكلام (2) الأشاعرة، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية 1992.

67. **بول غليونجى:** ابن النفيس، سلسلة أعلام العرب 57، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر (د.ت).

68. **د. توفيق الطويل:** فى تراثنا العربى الإسلامى، عالم المعرفة، الكويت 1985.

69. **د. التيجانى الماحى:** مقدمة فى تاريخ الطب العربى، مطبعة مصر بالخرطوم 1959.

70. د. جلال محمد عبد الحميد موسى: منهج البحث العلمى عند العرب، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ط. أولى 1973.

71. حاجى خليفة: كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، بيروت 1992.

72. د. حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى، 4 أجزاء، ط. الرابعة عشرة، دار الجيل، بيروت، ومكتبة النهضة المصرية القاهرة 1996.

73. د. حسن حنفى: هموم الفكر والوطن، التراث والحداثة، دار قباء، القاهرة، ط. الثانية 1998.

74. د. خالد حربى: أبو بكر الرازى حجة الطب فى العالم، ط. الثانية، دار الوفاء، الإسكندرية 2006.

75. ....: الأسر العلمية ظاهرة فريدة فى الحضارة الإسلامية، ط. الثانية، المكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية 2009.

76. ....: أعلام الطب فى الحضارة الإسلامية (9) حنين بن اسحق، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة، ط. الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2010.

77. ....: أعلام الطب فى الحضارة الإسلامية (10) اسحق بن حنين، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة، ط. الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2010.

78. ....: دور الحضارة الإسلامية فى حفظ تراث الحضارة اليونانية (1) أبقراط، إعادة اكتشاف لمؤفات مفقودة، ط. الأولى، المكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية، 2009

79. ....: دور الحضارة الإسلامية فى حفظ تراث الحضارة اليونانية (2) جالينوس، إعادة اكتشاف لمؤفات مفقودة، ط. الأولى، المكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية، 2009.

80. ....: علم الحوار العربى الإسلامى، آدابه وأصوله، ط. الثانية، دار الوفاء، الإسكندرية 2010.

81. ....: مدارس علم الكلام فى الفكر الإسلامى، المعتزلة والأشاعرة، ط. الأولى، المكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية 2009.

82. ....: المدارس الفلسفية فى الفكر الإسلامى، الكندى والفارابى، ط. الثانية، المكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية 2009.

83. **د. زكى نجيب محمود:** جابر بن حيان، سلسلة الأعلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1975.

84. **د. سحبان خليفات:** أبو زيد البلخى، سيرته وآراؤه الفلسفية، مجلة دراسات وأبحاث، بيروت 1998.

85. **د. شوقى ضيف:** العصر العباسى الثانى، دار المعارف، ط. الثالثة، القاهرة 1973.

86. **صالح أحمد العلى وآخرون:** العراق فى تاريخ، طبعة بغداد 1982.

87. **د. عبد الحميد صبرة:** أبناء موسى شاكر (بنو موسى) ضمن كتاب عبقرية الحضارة العربية، منبع النهضة الأوروبية، بتحرير ر.ب، ويندر، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط. الأولى 1990.

88. د. عبد الحليم منتصر: تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه، ط. الأولى، دار المعارف 1966.

89. د. عبد الرحمن بدوى: الكندى فيلسوف العرب، فى موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط. الأولى، بيروت 1987.

90. ....: مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، ط. الثانية 1979.

91. د. على سامى النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، واكتشاف المنهج العلمى فى العالم الإسلامى، دار النهضة العربية 1984.

92. ....: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، الجزء الأول، دار المعرفة الجامعية 1999.

93. د. على عبد الله الدفاع: المدخل إلى تاريخ الرياضيات والفلك عند العرب والمسلمين، ط. الأولى، بيورت 1401هـ.

94. عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، مكتبة المثنى ببغداد (د.ت)

95. د. عمر فروخ: تاريخ العلوم عند العرب، دار العلم للملايين، بيروت 1970.

96. د. فاضل أحمد الطائى: أعلام العرب فى الكيمياء، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بالاشتراك مع دار الشئون الثقافية العامة ببغداد 1986.

97. قدرى حافظ طوقان: العلوم عند العرب، دار نهضة مصر للطباعة (د.ت).

98. د. ماهر عبد القادر محمد: التراث الإسلامى، العلوم الأساسية، المركز المصرى للدراسات والأبحاث، الإسكندرية (د.ت).

99. ....: حنين بن اسحق، العصر الذهبى للترجمة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1997.

100. ....: دراسات وشخصيات فى تاريخ الطب العربى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1991.

101. محمد عاطف البرقوقى وآخرون: الخوارزمى العالم الرياضى الفلكى، الدار القومية للطباعة والنشر (د.ت).

102. د. محمد عبد الرحمن مرحبا: الكندى، فلسفته – منتخبات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط. الأولى 1985.

103. ....: المرجع فى تاريخ العلوم عند العرب، دار الفيحاء، طرابلس، لبنان 1978.

104. د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الأول، من طاليس إلى أفلاطون، دار المعرفة الجامعية 1993.

105. ....: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1996.

106. محمد فريد وجدى: الإسلام فى عصر العلم، دار الكتاب العربى، بيروت 1967.

107. مصطفى عبد الرازق: فيلسوف العرب والمعلم الثانى، طبعة القاهرة، 1945.

ثانياً: مراجع أجنبية مترجمة

1. **إمرى لاكاتوش:** برامج الأبحاث العلمية، ترجمة ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 2000.
2. **بفردج د. أب:** فن البحث العلمى، ترجمة زكريا فهمى، دار النهضة العربية 1963.
3. **جورج سارتون:** تاريخ العلم، الجزء الأول، ترجمة لفيف من الدكاترة، دار المعارف 1957.
4. **جوزيف جارلند:** قصة الطب، ترجمة سعيد عبده، دار المعارف بمصر (د.ت).
5. **د.م. دنلوب:** الرازى فى حضارة العرب، ترجمة خالد حربى، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية 2002.
6. **دى بور:** تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار النهضة العربية، ط. الخامسة 1981.
7. **دلاسى أو ليرى:** الفكر العربى ومكانته فى التاريخ، ترجمة تمام حسان، القاهرة (د.ت).
8. **زيجريد هونكه:** شمس العرب تستطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضون، كمال دسوقى، مراجعة مارون عيسى الخورى، المكتب التجارى للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت، الطبعة الثانية 1969.
9. **شاخت وبوزورث:** تراث الإسلام، ترجمة محمد زهير السمهورى وآخرين، مراجعة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، ط.الثانية، الكويت 1988.

10. شـــاريف: الفكر الإسلامى منابعه وآثاره، ترجمة أحمد شـلبى، ط. الخامسة، مكتبة النهضة المصرية 1975.

11. كاترين ب.ش: رواد الطب، ترجمة د.م. عيسى، مكتبـة النهـضة المصرية 1992.

12. كـارا دى فـو: الفلك والرياضيات، بحث ضـمن تـراث الإسـلام، تأليف جمهرة من المستشرقين بإشراف سير توماس ارنولد، تعريب وتعليق جرجيس فتح الله، ط. الثانية، بيروت 1972.

13. كـارل بـوبر: منطق الكشف العلمى، ترجمة وتقـديم مـاهر عبـد القادر محمد، دار المعرفة الجامعيـة، الإسـكندرية 2000.

14. مـاكس مـايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد، بحث صدر فـى كتـاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسـلامية، دراسـات لكبار المستشرقين، نـشره عبـد الـرحمن بـدوى، مكتبة النهضة المصرية 1940.

15. نيقولا ريـشر: تطور المنطق العربـى، ترجمـة محمـد مهـران، ط. الأولى، دار المعارف القاهرة 1985.

ثالثاً: المراجع الأجنبية

1. Aly, Maher : The Nature of Reason in Arabian Science, in the Works of the International Working Conference on non-formal Foundations of Reason, The University of New Castle, New South. Wales, Australia, 1993.

2. .... : Medical School Traditions in Ancient Egypt, Alexandria 2000.

3. Brawn; Adward : Arabian Medicine, Cambridge 1921.

4. Christopher, J.B : The Islamic Tradition, Harper & Row Publishers, New York, 1972.

5. Dugat, G : Historie des Philosophie et des Theologiens Muslmans, Paris 1978.

6. Farroh; E.R : The Chemical Composition of Some Ancient Arabic Coins, Caley. Bull of the College of Science 1965.

7. Creswell; K.A : Short Account of Early Muslim Architecture, Britain 1985.

8. Hamarenh; Sami : Arabic Historiography as Related to the Health Propessions, in Medieval Islam Sud hoffs Archive, Band 50. Helf 1, Marz 1966.

9. Hill, Donald : The Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices, Nether Land (W.D).

10.Holmyard; E. J	: Alchemy "Islamic al Chemy Pelican Book 1957.
11.	: Chemistry to the Time of Dalton, London 1965.
12. Holt, P. M & Ann, K.S.L. and Lewis; Bernard	: The Cambridge History of Islamic Society and Civilization, Vol. 28, Cambridge University, Press 1970.
13. Sarton; George	: Introduction to the History of Science, 3 Vol., Baltimore 1972.
14. Sourdel: D.E. T.J	: La Civilisation Del, Islam Classique, Paris, 1950.
15. Stephen F.Masan	: A History of the Sciences, First Collier Books Edition, New York 1962.
16.Watt; Montgomery	: The Islamic World, First Edition, London, 1974.

فهرست الكتـاب

الموضـــوع	رقم الصفحة

الموضـــوع	رقم الصفحة

الموضـــوع	رقم الصفحة

الموضـــوع	رقم الصفحة

الموضـــوع	رقم الصفحة

الموضـــوع	رقم الصفحة

أعمال الدكتور خالد حربى

1- بُرء ساعة: للرازى (دراسة وتحقيق) ، دار ملتقى الفكر، الإسكندرية 1999، الطبعة الثانية ، دار الوفاء 2006 .

2- نشأة الإسكندرية وتواصل نهضتها العلمية.: الطبعة الأولى ، دار ملتقى الفكر ، الإسكندرية 1999.

3- أبو بكر الرازى حجة الطب فى العالم: الطبعة الأولى ، دار ملتقى الفكر ، الإسكندرية 1999 ، الطبعة الثانية ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2006.

4- خلاصة التداوى بالغذاء والأعشاب: الطبعة الأولى ، دار ملتقى الفكر الإسكندرية 1999- الطبعة الثانية 2000، توزيع مؤسسة أخبار اليوم ، الطبعة الثالثة دار الوفاء ، الإسكندرية 2006 .

5- الأسس الابستمولوجية لتاريخ الطب العربي: دار الثقافة العلمية،الإسكندرية 2001 ، الطبعة الثانية ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2005.

6- الرازى فى حضارة العرب: (ترجمة وتقديم وتعليق)، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية 2002.

7- سر صناعة الطب: للرازى (دراسة وتحقيق)، دار الثقافة العلمية الإسكندرية 2002 ، الطبعة الثانية، دار الوفاء، الإسكندرية 2005.

8- كتاب التجارب: للرازى (دراسة وتحقيق)، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية 2002 ، الطبعة الثانية دار الوفاء الإسكندرية 2006.

9- جراب المجربات وخزانة الأطباء: للرازى (دراسة وتحقيق)، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية 2000، الطبعة الثانية دار الوفاء الإسكندرية 2006.

10- المدارس الفلسفية فى الفكر الإسلامى"1" الكندى والفارابي": الطبعة الأولى منشأة المعارف، الإسكندرية 2003 . الطبعة الثانية ، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2009.

11- دراسات فى الفكر العلمى المعاصر (1) علم المنطق الرياضى: الطبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2003 .

12- دراسات فى الفكر العلمى المعاصر (2) الغائية والحتمية وأثرهما فى الفعل الإنسانى: الطبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2003 .

13- دراسات فى الفكر العلمى المعاصر (3) إنسان العصر بين البيولوجيا والهندسة الوراثية . : الطبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية2003 .

14- الأخلاق بين الفكرين الإسلامى والغربى :الطبعة الأولى منشأة المعارف، الإسكندرية 2003. الطبعة الثانية ، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2009.

15- العولمة بين الفكرين الإسلامى والغربى "دراسة مقارنة" : الطبعة الأولى . منشأة المعارف ، الإسكندرية 2003 ، الطبعة الثانية دار الوفاء ، الإسكندرية 2007 ، الطبعة الثالثة ، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2010 .

16- العولمة وأبعادها . : مشاركة فى كتاب "رسالة المسلم المعاصر فى حقبة العولمة" ، الصادر عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بدولة قطر - مركز البحوث والدراسات ، رمضان 1424 ، أكتوبر - نوفمبر 2003.

17- الفكر الفلسفى اليونانى وأثره فى الفكر الإسلامى : الطبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2003 ، الطبعة الثانية ، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2009.

18- ملامح الفكر السياسى فى الإسلام : الطبعة الأولى دار الوفاء ، الإسكندرية 2003 ، الطبعة الثانية ، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2009.

19- دور الاستشراق فى موقف الغرب من الإسلام وحضارته (بالإنجليزية) : الطبعة الأولى دار الثقافة العلمية، الإسكندرية، 2003 .

20- شهيد الخوف الإلهى ، الحسن البصري : الطبعة الأولى دار الوفاء ، الإسكندرية 2003 ، الطبعة الثانية ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2006 .

21- دراسات فى التصوف الإسلامى : الطبعة الأولى دار الوفاء ، الإسكندرية 2003 .

22- بنية الجماعات العلمية العربية الإسلامية : الطبعة الأولى دار الوفاء ، الإسكندرية 2004.

23- نماذج لعلوم الحضارة الإسلامية وأثرها فى الآخر : الطبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2005.

24- مقالة فى النقرس للرازى (دارسة وتحقيق). : الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2005، الطبعة الثانية ، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2009.

25- التراث المخطوط: رؤية فى التبصير والفهم(1) علوم الدين لحجة الإسلام أبى حامد الغزالى. : الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2005.

26- التراث المخطوط: رؤية فى التبصير والفهم (2) المنطق. : الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2005.

27- علوم حضارة الإسلام ودورها فى الحضارة الإنسانية : الطبعة الأولى ، سلسلة كتاب الامة ، قطر 2005.

28- علم الحوار العربى الإسلامى "آدابه وأصوله". الطبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2006.

29- المسلمون والآخر حوار وتفاهم وتبادل حضارى . : الطبعة الأولى ،دار الوفاء،الإسكندرية 2006.الطبعة الثانيةالمكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية 2009.

30- الأسر العلمية ظاهرة فريدة فى الحضارة الإسلامية . : الطبعة الأولى ، دار الوفاء، الإسكندرية 2006. الطبعة الثانية ، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2009.

31- العبث بتراث الأمة فصول متوالية (1). : الطبعة الأولى ، الإسكندرية 2006 ، الطبعة الثانية ، الإسكندرية 2008.

32-العبث بتراث الأمة (2) مائية الأثر الذى فى وجه القمر للحسن بن الهيثم فى الدراسات المعاصرة . : الطبعة الأولى ، الإسكندرية 2006.

33- منهاج العابدين لحجة الإسلام الإمام أبى حامد الغزالى (دراسة وتحقيق) : الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2007 ، الطبعة الثانية ، المكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية 2010.

34- إبداع الطب النفسى العربى الإسلامى ، دراسة مقارنة بالعلم الحديث . :الطبعة الأولى ، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية ، الكويت 2007.

35- مخطوطات الطب والصيدلة بين الإسكندرية والكويت : الطبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2007.

36- مقدمة فى علم "الحوار" الإسلامى : الطبعة الأولى ، المكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية 2009.

37- تاريخ كيمبردج للإسلام ، العلم (ترجمه وتقديم وتعليق) الطبعة الأولى، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2009.

38- علوم الحضارة الإسلامية ودورها فى الحضارة الإنسانية : الطبعة الأولى ، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2009.

39- دور الحضارة الإسلامية فى حفظ تراث الحضارة اليونانية (1) أبقراط "إعادة اكتشف لمؤلفات مفقودة". : الطبعة الأولى ، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2009.

40- دور الحضارة الإسلامية فى حفظ تراث الحضارة اليونانية (2) جالينوس "إعادة اكتشف لمؤلفات مفقودة". : الطبعة الأولى ، المكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية 2009.

41- مدارس علم الكلام فى الفكر الإسلامى المعتزلة والأشاعرة : الطبعة الأولى ، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2009.

42- أعلام الطب فى الحضارة الإسلامية (1) تياذوق، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة : الطبعة الأولى، دار الوفاء الإسكندرية 2010.

43-أعلام الطب فى الحضارة الإسلامية (2) ماسرجويه البصرى، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة : الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2010.

44-أعلام الطب فى الحضارة الإسلامية (3) عيسى بن حكم، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة : الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2010.

45-أعلام الطب فى الحضارة الإسلامية (4) عبدوس، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة : الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2010.

46-أعلام الطب فى الحضارة الإسلامية (5) الساهر ، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة : الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2010.

47-أعلام الطب فى الحضارة الإسلامية (6) آل بختيشوع، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة : الطبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2010.

48-أعلام الطب فى الحضارة الإسلامية (7) الطبرى، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة : الطبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2010.

49-أعلام الطب فى الحضارة الإسلامية (8) يحيى بن ماسويه، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة : الطبعة الأولى ، دار الوفاء، الإسكندرية 2010.

50-أعلام الطب فى الحضارة الإسلامية (9) حنين بن اسحق، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة : الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2010.

51-أعلام الطب فى الحضارة الإسلامية (10) اسحق بن حنين، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة : الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2010.

52- طب العيون فى الحضارة الإسلامية"أسس واكتشافات"	:الطبعة الأولى المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2010.
53-علم الحوار الإسلامى	: كتاب المجلة العربية العدد412 المملكة العربية السعودية ابريل2001
54-الطب النفسى فى الحضارة الإسلامية تنظير وتأسيس وإبداع"	: الطبعة الأولى المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية2011.
55- دور الحضارة الإسلامية فى حفظ تراث الحضارة اليونانية (4) روفس الأفسسى ، إعادة اكتشاف لمؤلفات مفقودة	الطبعة الأولى ، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2012.
56- دور الحضارة الإسلامية فى حفظ تراث الحضارة اليونانية (5) ديسقوريدس ، إعادة اكتشاف لمؤلفات مفقودة	: الطبعة الأولى ، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2012.
57- الطب النفسى فى الحضارة الإسلامية ، تأسيس وتنظير .	: الطبعة الأولى ، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2011.
58- الجوانية ، دراسة فى فكر عثمان أمين	:الطبعة الاولى, المكتب الجامعى الحديث,الاسكندرية2012.
59-أسس النهضة العلمية في الإسلام	الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية، 2012
60- الجماعات والمدارس العلمية في الحضارة الإسلامية ، أسس في صرح الحضارة الإسلامية.	الطبعة الاولى, المكتب الجامعى الحديث,الاسكندرية2013.
61-طب الأسنان في الحضارة الإسلامية، إبداع ممتد إلى العلم الحديث.	الطبعة الاولى, المكتب الجامعى الحديث,الاسكندرية2013.
62-طب الباطنة في الحضارة الإسلامية، تأسيس وتأصيل.	الطبعة الاولى, المكتب الجامعى الحديث,الاسكندرية2013.
63-مبادئ النظام السياسي في الإسلام، تاصيل وتفكير.	الطبعة الاولى, المكتب الجامعى الحديث,الاسكندرية2013.
64- موسوعة الحاوي في الطب للرازي ، دراسة وتحقيق ، 60 جزءا في عشر مجلدات.	الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2013.